





KANTSTUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD, C. CANTONI,
J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, M. HEINZE, R. REICKE,
A. RIEHL, W. WINDELBAND
UND MIT BES. UNTERSTÜTZUNG VON
PROF. DR. WALTER SIMON STADTRAT IN KÖNIGSBERG I. PR.

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER,
O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT HALLE A. S.

FÜNFTER BAND.



BERLIN.
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1901.

WILLIAMS & NORGATE,
LONDON.

H. LE SOUDIER,
PARIS.

CARLO CLAUSEN,
TORINO.

LEMCKE & BUECHNER,
NEW YORK.

INHALT.

Recensionen.

Selbstanzeigen.





Das Helmholtz-Zeller'sche Kantbild.

Sigwarts Theorie der Kausalität im Verhältnis zur Kantischen.

Eine Festgabe zum 28. März 1900.

Von M. Wartenberg.

Einer der wichtigsten und unentbehrlichsten Erfahrungsbegriffe, den wir bei der Betrachtung der Wirklichkeit, sowohl im täglichen Leben, als auch in der Wissenschaft, fortwährend in Anwendung bringen, ist der Begriff der Kausalität, des Verhältnisses von Ursache und Wirkung. Wie es aber meistens zu geschehen pflegt, dass nämlich der Mensch gerade über dasjenige, was ihm am vertrautesten und geläufigsten ist, am spätesten reflektiert: so hat man sich auch lange Zeit des Kausalbegriffs, im vollen Vertrauen auf die objektive Gültigkeit desselben, zum Zweck der Erklärung der Erscheinungen unbedenklich und anstandslos bedient, bis endlich Hume das Bedürfnis empfand, nach der Berechtigung dieses Begriffs zu fragen.

Jedoch nicht direkt und geradlinig ist Hume auf dieses Problem gestossen. Es war nicht so, als hätte er den Begriff der Kausalität aus dem System unserer Erfahrungsbegriffe, wie sie im unreflektierten Bewusstsein gedacht werden, herausgehoben und nun untersucht, welche Bewandtnis es mit demselben habe, — was ohne Zweifel das natürliche und voraussetzungslose Verfahren gewesen wäre. Was Hume veranlasste, den Kausalbegriff einer kritischen Betrachtung zu unterwerfen, war die Frage nach dem logischen Recht des kausalen Schlusses. Auf diese Weise hat das Kausalproblem durch Hume, welcher es zuerst angeregt hatte, von vornherein eine ganz bestimmte Fassung erhalten, die für alle folgenden Untersuchungen bis auf die neueste Zeit massgebend gewesen ist.

Hume reflektiert folgendermassen: Bestimmte Perceptionen und gewisse räumliche und zeitliche Beziehungen zwischen denselben bilden den faktischen Inhalt unserer Erfahrung. So lange wir nun bei diesem Erfahrungsinhalt, wie er unserem Bewusstsein in der Form der Wahrnehmungen unmittelbar gegenwärtig ist, es bewenden

lassen, stehen wir auf einem vollkommen sicheren Boden; denn gegen das, was als wirkliche Thatsache gegeben ist, lässt sich gar kein Zweifel erheben. Nun begnügen wir uns aber mit dieser unmittelbaren Erfahrung nicht; wir gehen über dieselbe hinaus, indem wir von den jeweilig gegebenen Erfahrungsthatsachen auf andere Thatsachen schliessen, die unserem Bewusstsein nicht gegenwärtig sind, von denen wir aber annehmen, dass sie mit jenen verbunden sein werden. Worauf gründet sich nun dieser Schluss? Er gründet sich auf die Voraussetzung, dass zwischen den betreffenden Thatsachen der Erfahrung ein Verhältnis notwendiger Verknüpfung bestehe. Notwendig mit einander verbunden sind aber Thatsachen nur dann, wenn eine kausale Beziehung zwischen denselben stattfindet, wenn sie sich zu einander verhalten wie Ursache zur Wirkung. Der Schluss von Thatsachen auf andere Thatsachen, wodurch wir den engen und beschränkten Gesichtskreis unserer unmittelbaren Erfahrung beständig erweitern und die Gegenwart mit der Zukunft verbinden, ist also ein kausaler Schluss. Welches Recht haben wir nun, diesen kausalen Schluss zu ziehen? Es ist zunächst klar, dass das Recht des kausalen Schlusses sich nicht auf das logische Prinzip des Widerspruchs gründet. Denn auf diesem Prinzip beruhen einzig und allein die Beziehungen zwischen den Vorstellungen, die auf keine reale Wirklichkeit hinweisen, aber nicht die Verhältnisse zwischen den Thatsachen. Jene sind nämlich analytische, diese dagegen synthetische Beziehungen. Aus bestimmten Vorstellungen folgen notwendig bestimmte andere Vorstellungen, weil sie in jenen implicite enthalten sind und von denselben nicht ohne Widerspruch getrennt werden können. Aus bestimmten Thatsachen lassen sich aber nicht bestimmte andere Thatsachen analytisch ableiten, weil sie in jenen nicht enthalten sind, sondern als etwas völlig Neues zu denselben hinzukommen; Thatsachen können von einander ohne Widerspruch getrennt werden. Der synthetische Charakter der Beziehungen zwischen den Thatsachen der Erfahrung verbietet uns also, aus Thatsachen, die als Wahrnehmungen unserem Bewusstsein unmittelbar gegenwärtig sind, nach dem Prinzip des Widerspruchs, d. h. a priori, auf andere Thatsachen zu schliessen, die mit jenen verbunden sein werden. Welche Thatsachen mit einander verbunden sind, darüber kann uns nur die faktische Erfahrung belehren. Allein wenngleich die Erfahrung in dieser Hinsicht unsere einzige Führerin ist, so ist sie doch nicht imstande, uns dorthin zu geleiten, wo wir gern anlangen möchten. Die Erfahrung belehrt uns nämlich nur darüber,

dass in den beobachteten Fällen bestimmte Thatsachen miteinander wirklich verbunden waren; sie sagt aber schlechterdings nichts darüber aus, dass diese Thatsachen in allen zukünftigen Fällen miteinander verbunden sein werden und verbunden sein müssen. Die Erfahrung zeigt keine notwendige, sondern eine wirkliche, faktische Verknüpfung zwischen den Thatsachen; sie verbürgt nur sich selbst, weist aber nicht über ihre eigene Sphäre hinaus. Wenn nun aber die Erfahrung keine notwendige Verknüpfung zwischen den Thatsachen aufzuweisen vermag, so lässt sich das Recht unserer kausalen Schlüsse empirisch nicht begründen. Wir sind nicht berechtigt, zu schliessen, dass, weil in einer Anzahl wirklich erfahrener Fälle bestimmte Thatsachen miteinander verbunden waren, dieselben in allen folgenden Fällen miteinander verbunden sein werden. Wenn aber sonach weder das Prinzip des Widerspruches, noch die Erfahrung der zureichende Grund ist, worauf unsere kausalen Schlüsse ihre Berechtigung zurückführen könnten, so beruhen dieselben überhaupt auf keinem objektiven, sachlichen Grunde. Die quaestio juris der kausalen Schlüsse muss also dahin beantwortet werden, dass kein zureichender logischer Grund sich angeben lässt, der uns sachlich berechtigte, kausal zu schliessen. Und nun die quaestio facti der kausalen Schlüsse! Warum schliessen wir von bestimmten Thatsachen, welche uns in der Erfahrung gegeben sind, kausal auf andere Thatsachen, die wir nicht wirklich erfahren, von denen wir aber voraussetzen, dass sie mit jenen notwendig verbunden sind, wenn wir doch von Rechts wegen so nicht schliessen dürfen? Die Antwort auf diese Frage ist folgende: Unsere kausalen Schlüsse beruhen zwar auf keinem objektiven, logischen Grunde; wohl aber ist ein subjektiver, psychologischer Grund vorhanden, warum wir kausal schliessen. Wir erfahren, dass bestimmte Thatsachen miteinander faktisch verbunden sind. Diese Erfahrung wiederholt sich. Je öfter sie sich nun wiederholt, desto mehr befestigt sich durch den psychischen Mechanismus der Association der Zusammenhang zwischen jenen Thatsachen, desto mehr bildet sich in uns die Gewohnheit aus, dieselben zusammen vorzustellen, so dass wir schliesslich nicht mehr imstande sind, die betreffende associative Beziehung aufzulösen und die Thatsachen von einander faktisch zu trennen. Sobald nun eine von diesen Thatsachen in der Form einer wirklichen Wahrnehmung in den Gesichtskreis unserer Erfahrung tritt, sind wir durch den mechanischen Ablauf der Association genötigt, die andere Thatsache, welche mit jener jedesmal verbunden war, zu derselben in Beziehung

zu setzen, und auf dieser Association beruhen unsere kausalen Schlüsse. Die Vorstellung der notwendigen Verknüpfung, des kausalen Verhältnisses zwischen Thatsachen der Erfahrung, gründet sich also auf die feste Beziehung, welche der psychische Mechanismus zwischen unseren Perceptionen gestiftet hat, und der kausale Schluss ist das Werk der associierenden Einbildungskraft, die auf denjenigen Bahnen sich bewegt, welche jener Mechanismus geebnet und vorgezeichnet hat. Was wir also objektive Notwendigkeit nennen, wenn wir behaupten, dass Thatsachen miteinander kausal verbunden sind, ist nichts anderes, als eine subjektive Nötigung, diese Thatsachen jedesmal zu einander in Beziehung zu setzen. Ein zureichender logischer Grund, der uns berechtigte, auf Thatsachen kausal zu schliessen, lässt sich nicht angeben; es lässt sich nur das psychologische Motiv aufzeigen, welches uns veranlasst, Thatsachen miteinander associativ zu verbinden. Daraus folgt, dass es in betreff der Thatsachen der Erfahrung kein eigentliches Wissen, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit giebt. Denn wir besitzen keine Erkenntnis, dass Thatsachen, objektiv betrachtet, miteinander notwendig verknüpft sind; wir besitzen nur die Wahrscheinlichkeit, dass dieselben künftighin miteinander verbunden sein werden, weil sie früher miteinander verbunden gewesen sind. Unsere gesamte Erfahrung, soweit sie nicht bei dem unmittelbar Gegebenen stehen bleibt, sondern auf Grund kausaler Schlüsse allgemeine Erkenntnisse über Thatsachen gewinnen will, ruht also schliesslich auf einem Glauben, auf dem subjektiven Gefühl der Erwartung, dass die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde, — auf einem Glauben, welcher in der psychischen Associationsmechanik seine Wurzel hat und ein Kind der Gewohnheit ist.

In diesem Zustand befand sich die Frage der Kausalität, als Kant die philosophische Bühne betrat, und durch Humes Untersuchungen beeinflusst, die Bahn der kritischen Philosophie beschritten hat.

Das Problem der Kausalität hat Kant von Hume überkommen, und diesen Umstand muss man wohl im Auge behalten. Denn die Kantische Theorie der Kausalität lässt sich in ihrer charakteristischen Eigentümlichkeit schlechterdings nicht verstehen, wenn man sich nicht beständig gegenwärtig hält, dass dieselbe durchaus von Humes Problemstellung abhängig ist und den Zweck verfolgt, dessen Zweifel an der Rechtmässigkeit und objektiven Gültigkeit des Kausalbegriffs zu überwinden. In dieser durchgängigen Beziehung auf Humes Aus-

führungen sind sowohl die Vorzüge, als auch die Schwächen der Kantischen Theorie der Kausalität begründet.

Das Kausalproblem hat bei Hume die Form der Frage nach dem logischen Recht des kausalen Schliessens angenommen. Dieses Recht konnte Hume in keiner Weise deduzieren; nur die Thatsache, dass wir kausal schliessen, glaubte er erklären zu können, erklärte sie aber in einer Weise, welche den kausalen Schluss als völlig illusorisches und durchaus zweifelhaftes Erkenntnismittel hingestellt hatte. Denn wenn unsere Überzeugung, dass notwendige Beziehungen, d. h. kausale Verhältnisse zwischen Erfahrungsthatsachen bestehen, auf keinem zureichenden objektiven Grunde beruht, sondern Sache des Glaubens, der subjektiven Einbildung ist: was bürgt uns für die Sicherheit unserer kausalen Schlüsse? Welche Garantie haben wir darüber, dass unsere Erwartungen ausnahmslos in Erfüllung gehen werden, dass der Lauf der Dinge mit dem Mechanismus der Association jederzeit zusammentreffen und die Erfahrung uns nicht vielleicht Thatsachen vorführen werde, die wir gar nicht erwartet haben? Besitzen wir aber diese Bürgschaft nicht, dann ist die Erfahrungswissenschaft, welche streng allgemeine Sätze über Thatsachen gewinnen will, logisch betrachtet, ein völlig grundloses und unberechtigtes Unternehmen. Denn die rationale Wissenschaft, welche Erscheinungen erklären, d. h. auf gesetzliche Realgründe zurückführen will, ruht durchaus auf der Voraussetzung, dass die Erscheinungen notwendig verknüpft, d. h. dem Gesetze der Kausalität ausnahmslos unterworfen sind. Wenn aber die Richtigkeit dieser Voraussetzung sich in keiner Weise nachweisen lässt, wenn wir nicht imstande sind, für die objektive Gültigkeit des Kausalgesetzes einen zureichenden Grund anzugeben, so schwebt die erklärende Erfahrungswissenschaft ohne sichere Grundlage haltlos in der Luft und bedeutet ein blindes, rechtloses Verfahren.

Diese Erwägungen musste Kant angesichts der skeptischen Lösung des Kausalproblems durch Hume anstellen. Einfach abweisen konnte er aber Humes Bedenken nicht. Denn die Kritik, welche dieser scharfsinnige Denker an dem Kausalbegriff geübt hat, erschien ihm als vollkommen zutreffend. Er sah ein, dass der zureichende objektive Grund dafür, dass wir Thatsachen zu einander in notwendige Beziehung setzen, d. h. kausal verknüpfen, weder im Prinzip des Widerspruchs, noch in der Erfahrung liegt, weil zwischen den Thatsachen keine analytischen Verhältnisse bestehen, die Regeln aber, die von der Erfahrung abgezogen werden, nur komparative

aber keine strenge Allgemeinheit besitzen. Wenn also die objektive Gültigkeit des Kausalbegriffs und damit das Recht der Erfahrungswissenschaft deduziert werden soll, so kann diese Deduktion nur in einer Weise geschehen, welche Hume in seiner Kritik gar nicht in Betracht gezogen hat.

Die Kausalität war bei Hume eine blosse Regel der Association, eine Tendenz der Einbildungskraft, Vorstellungen zu einander in Beziehung zu setzen, in derjenigen Ordnung, welche die Erfahrung zwischen den Perceptionen gestiftet und der psychische Mechanismus befestigt hatte. Als solche bedeutete die Kausalität keine streng allgemeine und notwendige Regel, welche Erfahrungsthatsachen objektiv verknüpft und gesetzliche Zusammenhänge zwischen denselben begründet, sondern eine rein subjektive Regel, wodurch die associierende Einbildungskraft bei der Verknüpfung der Vorstellungen in völlig blinder, zufälliger Weise geleitet wird, und deren Allgemeinheit nur soweit reicht, als die Wirksamkeit des psychischen Mechanismus der Association sich erstreckt, also keine logische, sondern nur eine psychologische Geltung besitzt.

Dass strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit Eigenschaften sind, welche einzig und allein dem Denken zukommen, das hat Hume wohl eingesehen. Aber er glaubte, dass diese Eigenschaften die Thätigkeit des Denkens nur insofern auszeichnen, als dasselbe nach dem formal-logischen Prinzip des Widerspruches verfährt. Nur dasjenige galt ihm für streng allgemein und notwendig, dessen Gegenteil einen Widerspruch ergab. Von dieser Art sind aber, wie er zutreffend gezeigt hat, nur die analytischen Beziehungen zwischen blossen Vorstellungen. Dagegen dort, wo synthetische Beziehungen in Betracht kommen, nämlich mit Bezug auf die Verhältnisse zwischen den Thatsachen der Erfahrung, — dort richtet man mit dem Prinzip des Widerspruchs nichts aus; denn das Gegenteil einer Thatsache bleibt immer möglich.

Das Prinzip des Widerspruchs kann streng allgemeine und notwendige Verknüpfungen zwischen Thatsachen der Erfahrung nicht begründen, und darum hat das Denken in der Erfahrung nichts zu schaffen. Das Denken ist eine rein analytische Funktion: es bethätigt sich in der Zergliederung und Aufeinanderbeziehung der Vorstellungen; auf dem Gebiete der Erfahrung, wo Thatsachen miteinander verknüpft werden, herrscht allein die Einbildungskraft mit ihrer synthetischen Funktion.

Allein kann diese Humesche Ansicht vom Wesen des Denkens

und dessen Funktion zu Recht bestehen? Ist es denn wahr, dass Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit einzig und allein auf das Prinzip des Widerspruches sich gründen? Ist dieses Prinzip in der That die einzige Regel des Denkens? Erschöpft sich denn die Denkthätigkeit wirklich in der Analysis der Vorstellungen? Diese Fragen verneint Kant entschieden. Er entfernt sich in dieser Hinsicht von Hume, begründet eine neue Auffassung vom Wesen des Denkens und gewinnt dadurch eine neue Grundlage, auf welcher er die Lösung des Kausalproblems versucht.

Jedes kausale Urteil drückt eine notwendige Beziehung zwischen bestimmten Thatsachen der Erfahrung aus und beansprucht als streng allgemeiner Satz zu gelten. Jedesmal also, wenn wir Thatsachen kausal beurteilen, bezieht sich unser Denken auf die Erfahrung und tritt als empirisches Denken auf. Weil nun aber zwischen den Thatsachen der Erfahrung keine analytischen Verhältnisse bestehen, so beruht die denkende Aufeinanderbeziehung dieser Thatsachen im kausalen Urteil nicht auf einer Analyse der betreffenden Objekte, und das Prinzip, worauf die Notwendigkeit dieser Aufeinanderbeziehung sich gründet, ist nicht das Prinzip des Widerspruchs. Das Denken vollzieht im kausalen Urteil eine Synthese, es verknüpft Thatsachen der Erfahrung, ohne dabei auf eine vorhergehende Zergliederung derselben sich stützen zu können. Welches ist nun der Grund dieser Synthese? Derselbe kann nicht in der Erfahrung liegen. Denn die Synthese, welche das Denken im kausalen Urteil vollzieht, bedeutet eine notwendige und allgemeingültige Verknüpfung, eine solche zeigt aber die Erfahrung nicht.

Der Grund dafür, dass das Denken im kausalen Urteil Thatsachen notwendig und allgemeingültig verknüpft, kann nur im Denken selbst liegen.

Die kausale Synthese beruht auf einem synthetischen Prinzip, auf einer Regel der Verknüpfung, welche zum ureigenen Besitz des Denkens gehört und als solche eine streng allgemeine und notwendige Regel ist. Die Kausalität, als Verhältnis notwendiger Verknüpfung, erweist sich also als eine Regel des verknüpfenden Denkens; Kant nennt sie deshalb einen reinen Verstandesbegriff, im Unterschied von einem empirischen, durch diskursive Thätigkeit des Denkens von der Erfahrung abstrahierten Begriff. — Auf diese Weise wurde durch Kant die Kausalität in das erkennende Subjekt verlegt, in Übereinstimmung mit Hume, welcher diese subjektive Wendung bereits vollzogen hatte. Während aber Hume die Kausali-

tät für eine Regel der associierenden Einbildungskraft erklärte, fasst Kant dieselbe als eine Regel des verknüpfenden Denkens und rettet dadurch ihre Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit, Merkmale, welche Hume ihr konsequenterweise streitig machen musste. Hier wie dort bedeutet aber die Kausalität ihrem Wesen nach ein subjektives Element, eine Funktion des erkennenden Subjekts.

Aus dieser subjektivistischen Fassung der Kausalität musste sich natürlich sofort die Frage nach der objektiven Gültigkeit des Kausalbegriffs ergeben. Wie kann die Kausalität, als reiner Verstandesbegriff, aus der subjektiven Sphäre, in der sie ursprünglich liegt, heraustreten und zur objektiven Sphäre in Beziehung gesetzt werden, d. h. empirische Geltung für die Gegenstände der Erfahrung erhalten?

Bedeutet sie eine Regel, wonach das Denken Erfahrungsthatsachen in notwendiger und allgemeingültiger Weise verknüpft: wie ist es dann zu erklären, dass diese Thatsachen sich unter diese Regel subsumieren und in kausalen Urteilen verknüpfen lassen?

In welchem Sinne diese Frage zu beantworten sei, darüber konnte Kant nicht den geringsten Zweifel hegen. Diese Antwort war in Kants Voraussetzungen und in der Tendenz, die er verfolgte, bereits implicite enthalten und ergab sich daraus als einfache Folgerung. Wenn nämlich einerseits die Kausalität, um den Charakter des Verhältnisses einer notwendigen Verknüpfung zu bewahren, für eine Regel des verknüpfenden Denkens erklärt wurde, und wenn andererseits ihre objektive Geltung gegen Humes Skepsis deduziert werden sollte: so blieb nichts anderes übrig, als die Thatsachen der Erfahrung selbst unter die Herrschaft dieser apriorischen Regel des Denkens zu stellen und die Kausalität zur Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung zu machen. Das Gebiet, worauf die kausale Funktion des Denkens sich bethätigt, musste erweitert werden. Nicht bloss in der Reflexion auf die Gegenstände der Erfahrungswelt, bei der bewussten Verknüpfung gegebener Thatsachen der Erfahrung in kausalen Urteilen, durfte das Denken mit seiner Regel der Kausalität funktionieren, sondern es musste ebensosehr in der aller bewussten Reflexion vorangehenden Objektivation der sinnlichen Wahrnehmungen, bei der Gestaltung blosser Erscheinungen zu Gegenständen der Erfahrung, seine kausale Synthese ausüben. Durch einen transscendentalen, vor aller Erfahrung ausgeführten Akt des Denkens mussten die Erscheinungen durch die Regel der Kausalität in notwendiger und allgemeingültiger Weise verknüpft

und dadurch in Gegenstände der Erfahrung umgewandelt werden, damit sie bei der Beurteilung durch das empirische Denken sich unter diese Regel subsumieren und in kausalen Urteilen verknüpfen lassen.

Auf diese „transscendentale Deduktion“ der Kausalität, auf den Nachweis, dass dieser reine Verstandesbegriff für die Erfahrungsobjekte deshalb ausnahmslose Geltung besitzt, weil diese Objekte nur durch denselben möglich sind, hat Kant viel Mühe und Scharfsinn verwendet. Er suchte zu zeigen, dass wir eine objektive Zeitordnung der Erscheinungen, eine objektive Succession derselben, im Unterschied von dem subjektiven, regellosen Ablauf unserer Vorstellungen, nur in dem Falle zu erkennen vermögen, wenn wir die Aufeinanderfolge der Erscheinungen der Regel der Kausalität unterwerfen. Alles, was objektiv succediert, was eine Aufeinanderfolge im Gegenstande bedeutet, succediert nach einer notwendigen und streng allgemeinen Regel; sämtliche Veränderungen, welche in den Gesichtskreis unserer Erfahrung treten, sind dem Gesetze der Kausalität untergeordnet, und erhalten durch diese Unterordnung ihren gegenständlichen Charakter. Die Kausalität liegt in der Erfahrung, weil sie durch das transscendentale, objektivierende Denken in die Erfahrung hineingelegt worden ist. Und weil sie darin liegt, weil die Erfahrungsobjekte, die Veränderungen, den Stempel der apriorischen Regel der Kausalität durchgängig an sich tragen, deshalb lassen sie sich durch das empirische Denken in kausalen Urteilen verknüpfen und zu streng allgemeinen Erfahrungserkenntnissen verarbeiten.

Es ist klar, welche Konsequenz aus dieser Kantischen Fassung der Kausalität für die erkenntnistheoretische Bedeutung und Tragweite des Kausalbegriffs sich ergeben musste. Auf dem Boden einer realistischen Erkenntnistheorie konnte diese Auffassung der Kausalität unmöglich ruhen.

Wenn nämlich das immanente Gebiet der Erfahrung, im realistischen Sinne, mit dem transscendenten Gebiet des an sich Seienden im Zusammenhang stände, wenn die Ordnung der Erscheinungen im Bewusstsein eine getreue Kopie, ein Repräsentant der absolutrealen Ordnung der Dinge an sich wäre: dann könnte eine notwendige und allgemeingültige Verknüpfung der Erscheinungen durch die apriorische Regel der Kausalität natürlicherweise nicht stattfinden; denn was unabhängig vom Bewusstsein an sich geschieht, kann nicht von den Formen des Bewusstseins abhängig gemacht werden. Um diesem Widerspruch zu entgehen, war Kant genötigt,

die Erfahrung im idealistischen Sinne auszudeuten. Die Gegenstände der Erfahrung mussten für blosse Erscheinungen, für Modifikationen des Bewusstseins erklärt werden, für Vorstellungen, die in keiner Beziehung zu der absolut-realen Sphäre der Dinge an sich stehen. Die Ordnung, in welcher die Veränderungen als Erfahrungsobjekte geschehen, durfte keine absolut-reale Ordnung der Dinge im transscendenten Gebiet des Seienden bedeuten, sondern musste als blosse Ordnung der Vorstellungen in der immanenten Sphäre des Bewusstseins ausgedeutet werden. Dementsprechend erhielt auch die Kausalität eine durchaus idealistische Fassung. Nicht eine reale Daseinsweise der transscendenten Welt, nicht ein Verhältnis zwischen den Dingen an sich bedeutet die Kausalität, sondern nur eine Vorstellungsweise, ein Verhältnis zwischen den Erscheinungen als Zuständen des Bewusstseins, ein Ordnungsprinzip, wonach unsere denkende Intelligenz die Succession der Erscheinungen in gesetzlicher Weise regelt und zum Gegenstand der Erfahrung gestaltet. Für die Erscheinungen besitzt die Regel der Kausalität ausnahmslose objektive Geltung; aber diese Geltung beschränkt sich auch gänzlich auf das phänomenale Gebiet unserer Erkenntnis. Über die Erscheinungen hinaus, ins transscendente Gebiet der Dinge an sich, können wir an der Hand der Kausalität nicht gehen; denn hier verliert dieser Begriff allen Erkenntniswert und wird zur inhaltsleeren Formel.

Wie aus unserer Darstellung hervorgeht, bildet die Kantische Theorie der Kausalität ein System von Gedanken, welche in lückenloser Konsequenz auseinander organisch sich entwickeln, indem die jeweilig erreichte Stufe des Gedankenganges folgerichtig eine weitere Stufe aus sich hervortreibt, bis schliesslich das Ende eine Wendung erhält, die am Anfang bereits angelegt war. Der Zweck, das Recht der Erfahrungswissenschaft zu begründen, die Möglichkeit streng allgemeiner Erkenntnisse in betreff der Thatsachen der Erfahrung gegen Humes Skepticismus nachzuweisen, erforderte als unentbehrliches Mittel eine Fassung des Kausalbegriffs, welche Hume zwar als notwendiges Postulat der Erfahrungserkenntnis richtig formuliert und aufgestellt hat, die er aber objektiv nicht begründen konnte. Nur in der Bedeutung einer Regel der notwendigen Verknüpfung konnte der Kausalbegriff jener Forderung genügen. Um aber diesen Charakter wirklich, nicht bloss scheinbar, wie bei Hume, zu erhalten, musste die Kausalität für eine Regel des verknüpfenden Denkens erklärt werden. Dadurch wurde dieselbe in das erkennende

Subjekt, als eine Funktion desselben, verlegt. Nun ergab sich die Aufgabe, die objektive Gültigkeit dieser subjektiven Form des Bewusstseins zu deduzieren. Diese Deduktion konnte aber nicht anders geschehen, als in der Weise, dass die Regel der Kausalität zur Bedingung der Möglichkeit der Erfahrungsobjekte gemacht wurde. Zu diesem Zwecke mussten aber die bezüglichen Erfahrungsobjekte vom erkennenden Bewusstsein durchaus abhängig gemacht werden, und diese totale Abhängigkeit der objektiven Sphäre von der subjektiven konnte nur dann durchgeführt werden, wenn man die Gegenstände der Erfahrung im Sinne idealistischer Erkenntnistheorie für blosse Erscheinungen erklärte. Auf diese Weise wurde die Kausalität zu einer blossen Form der Erscheinungen, zu einem Verhältnis zwischen den Vorstellungen, und verlor alle Bedeutung für die selbstrealen Dinge.

Die subjektivistische Fassung der Kausalität drängte konsequent zu einer idealistischen Ausdeutung derselben. Die Kausalität, für eine Funktion des erkennenden Subjekts erklärt, musste, um von den Objekten zu gelten, diese Objekte in die subjektive Sphäre des Bewusstsein restlos hineinziehen, und verflüchtigte sich dadurch selbst zu einer blossen Vorstellungsweise.

Allein es ist Kant thatsächlich nicht gelungen, die Erfahrungsobjekte restlos in die subjektive Sphäre des erkennenden Bewusstseins hineinzuziehen, und dadurch seinen Idealismus konsequent durchzuführen. Dass die Gegenstände der Erfahrung blosse Erscheinungen sind, ohne Beziehung zum absolut-realen Sein der Dinge an sich, hat Kant zwar behauptet, aber nicht bewiesen; er hat diesen Beweis auch garnicht führen können, weil ein realistisches Moment, wie ein Tropfen fremden Blutes, in seine idealistische Erkenntnistheorie sich einmischte und ihm besagte Beweisführung im Prinzip unmöglich machte. Von der idealistischen Auffassung der Erfahrung war die Durchführbarkeit des transscendentalen Apriorismus Kants abhängig. Aber diese idealistische Auffassung hätte auch eine vollständig und rein idealistische, ohne Beimischung eines realistischen Elements, sein müssen. Die Erfahrungsobjekte hätten auch wirklich blosse Erscheinungen, aus rein subjektiven, immanenten Erkenntnisfaktoren gewirkte Bewusstseinsprodukte sein müssen; nur dann wäre eine spontane Ordnung und Verknüpfung solcher Erscheinungen durch eine apriorische Regel des Denkens möglich, und die objektive Gültigkeit dieser Regel in befriedigender, einwandfreier Weise deduziert gewesen.

Diese Voraussetzung trifft nun aber bei Kant nicht zu. Kants Theorie der Erfahrung ist keineswegs auf rein idealistischer Grundlage aufgebaut, sondern aus idealistischen und realistischen Elementen zusammengesetzt. Die Erfahrungsobjekte sind nicht Produkte aus rein immanenten Erkenntnisfaktoren, sondern sie sind auch in ihrer bestimmten Beschaffenheit von einem transscendenten Faktor abhängig. Nur die Form der Erfahrungsobjekte leitet Kant vom erkennenden Subjekt ab; den Inhalt der Erscheinungen führt er auf das Mitwirken des transscendenten Faktors zurück. Er lehrt ausdrücklich, dass Dinge unsere Sinnlichkeit affizieren und dieselbe zur Entwickelung der Empfindungen veranlassen. Der Inhalt der Erscheinungen ist also von den Dingen, wie sie an sich existieren, abhängig; er beruht auf dem transscendenten Faktor der Erkenntnis und bedeutet etwas faktisch Gegebenes, welches das erkennende Subjekt einfach vorfindet, passiv aufnimmt und in keiner Weise ändern kann; er ist das positive, thatsächliche Element der Erkenntnis, bezüglich dessen das Subjekt sich rein receptiv verhält. Nun soll dieser Inhalt, den Kant für gänzlich formlos erklärt, durch die reinen Formen des Bewusstseins in bestimmter Weise geordnet werden. Die Empfindungen werden durch die reinen Anschauungsformen in bestimmte räumliche und zeitliche Verhältnisse gebracht und dadurch zu Anschauungen gestaltet, und diese Anschauungen werden durch die apriorischen Regeln des Denkens notwendig und allgemeingültig verknüpft und dadurch zu Gegenständen der Erfahrung gemacht. In jedem Erfahrungsobjekt sind also zwei gänzlich heterogene Erkenntniselemente zur Einheit verbunden: der Empfindungsinhalt, als faktisches, rein empirisches Datum, und die apriorische Form der Anschauung und des Denkens, welche vom Bewusstsein zu jenem spontan hinzugefügt wird. Allein diese Vereinigung zweier heterogener, aus verschiedenen Quellen stammender Erkenntniselemente bedeutet in der Fassung, welche Kant ihr giebt, ein unmögliches Verhältnis. Schon in betreff der räumlichen und zeitlichen Ordnung der Empfindungen durch die reinen Anschauungsformen lässt sich nimmer einsehen, wie ein Inhalt sich soll in Formen bringen lassen, die ihm von Haus aus vollkommen fremd sind, wie es möglich ist, dass ein völlig formloses Empfindungsmaterial in einem bestimmten Falle in dieser und in keiner anderen Weise räumlich und zeitlich angeordnet wird. Die Thatsache, dass die Empfindungen jeweilig in einer bestimmten räumlichen und zeitlichen Anordnung auftreten und erscheinen, lässt sich nicht aus der allgemeinen und in dieser

Allgemeinheit völlig unbestimmten Form des Raumes resp. der Zeit ableiten; will man mit dem Apriorismus der Anschauungsformen nicht vollständig brechen, dann muss man zum Zweck der Erklärung jener Thatsache annehmen, dass die Empfindungen ursprünglich mit bestimmten Lokal- und Temporalzeichen als Begleiterscheinungen auftreten, welche dem Bewusstsein das Motiv und den Leitfaden geben, die Empfindungen auf Grund der reinen Anschauungsformen in einer festbestimmten räumlichen und zeitlichen Ordnung zu gruppieren. Wie man aber auch Kants transscendentale Ästhetik korrigieren mag, um aus ihr eine haltbare Theorie zu machen: uns interessiert hier in erster Linie Kants transscendentale Logik, die Lehre von der spontanen Verknüpfung der Erscheinungen durch die apriorischen Regeln des Denkens, woraus aus blossen Anschauungen Gegenstände der Erfahrung entstehen, eine Lehre, mit welcher Kants Theorie der Kausalität direkt zusammenhängt. Diese Lehre erweist sich aber bei tieferem Eindringen in die Grundlagen der Kantischen Erkenntnistheorie als vollkommen unhaltbar; sie leidet an einem inneren Widerspruch und muss daran unrettbar zu Grunde gehen. Aus der apriorischen Regel der Kausalität in ihrer abstrakten Allgemeinheit ergiebt sich nicht, in welcher Ordnung die Erscheinungen im besonderen Falle mit Rücksicht auf ihre Aufeinanderfolge in ein notwendiges Verhältnis zu einander gesetzt werden sollen. Ist die Ordnung, in welcher die Erscheinungen, als Produkte der Sinnlichkeit, succedieren, in der That so völlig unbestimmt, wie Kant annimmt, dann fehlt auch dem erkennenden Bewusstsein jedes Motiv, und jeder Leitfaden für eine besondere Anwendung des Kausalgesetzes, jedes Motiv, um in eindeutiger Weise die Erscheinungen in kausales Verhältnis zu einander zu setzen.

Die Ordnung der Succession der Erscheinungen in der Anschauung darf also keine völlig regellose und unbestimmte sein. Dies hat auch Kant selbst eingesehen, wenn er in der Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ausdrücklich den Satz aufstellte, dass die Anwendung des Kausalgesetzes auf die Erscheinungen nur dann möglich sei, wenn die Succession derselben einer Regel unterworfen ist.

Aus dieser Fassung des Verhältnisses zwischen dem Kausalgesetz und den Erscheinungen, worauf dasselbe sich bezieht, — und diese Fassung entspricht allein der Natur der Sache — folgt aber, dass die Verknüpfung der Erscheinungen durch die Regel der Kausalität keine vollkommen eigenmächtige und spontane sein kann, wie

Kant in der transscendentalen Deduktion des Kausalbegriffs durchzuführen sich bemühte, sondern dass sie am Leitfaden derjenigen Ordnung geschieht, in welcher die Erscheinungen bereits in der Anschauung succedieren, also von der Anschauung abhängig ist.

Das Denken ist mit seiner apriorischen Regel der Kausalität auf ein bestimmt geordnetes anschauliches Material angewiesen, welches von ihm nicht schöpferisch produziert, sondern einfach vorgefunden wird; es kann seine kausale Funktion nur unter der Bedingung ausüben, wenn in der Anschauung Erscheinungen bereits nach einer Regel succedieren. Die Anschauung ist aber ihrerseits vom Denken unabhängig, sie gestaltet sich auf eigene Weise. Kant lehrt ausdrücklich, dass die Anschauung der Funktionen des Denkens keineswegs bedürfe, dass Erscheinungen ohne Funktionen des Verstandes in der Anschauung gegeben werden können. Wenn es sich aber so verhält, wenn einerseits die Anwendung des Kausalgesetzes auf die Erscheinungen nur unter der Bedingung möglich ist, dass in der Anschauung die Erscheinungen nach einer Regel succedieren, und wenn andererseits die Anschauung vom Denken gänzlich unabhängig ist: dann muss das Denken ruhig abwarten, ob die Anschauung ein entsprechendes Material zur Anwendung des Kausalgesetzes liefern werde, ob also die Erscheinungen in der Anschauung nach einer Regel succedieren werden. Dass dieses ohne Ausnahme der Fall sein müsse — und eine Ausnahme darf nicht vorkommen, weil dann die notwendige und streng allgemeine Geltung des Kausalgesetzes für die Erfahrungsobjekte durchbrochen wäre, — dass dieses ausnahmslos der Fall sein müsse, ist nicht im geringsten einzusehen, umso weniger, als ja in der Anschauung ein rein empirisches Element, nämlich der Empfindungsinhalt, enthalten ist, ein Element, welches auf dem Mitwirken des transscendenten Faktors beruht, dem erkennenden Bewusstsein aufgenötigt und von demselben als einfache, nicht zu ändernde Thatsache vorgefunden wird. Es ist der Grundfehler der Kantischen Erkenntnistheorie, dass sie Form und Inhalt der Erkenntnis gewaltsam auseinanderreisst, nur auf die Form das Hauptaugenmerk richtet, dagegen den Inhalt nicht gehörig berücksichtigt, sondern als etwas Nebensächliches in Bausch und Bogen mit einer gewissen Nonchalance behandelt. Auf diesen Inhalt kommt aber alles an; denn die Regel der Kausalität bedeutet als solche eine leere Formel und bekommt erst durch Erfüllung mit einem konkreten, anschaulichen Inhalt wahren Erkenntniswert. Wenn nun aber dieser Inhalt ein empirisches Datum ist, wenn seine bestimmte

Beschaffenheit von der Art der Affektion unserer Sinnlichkeit durch die Dinge an sich abhängig ist: so ist die Möglichkeit besagter Erfüllung entschieden in Zweifel gestellt. Die Anwendung der Kausalität als einer notwendigen und streng allgemeinen Regel auf die Erscheinungen fordert, dass dieselben in der Anschauung bereits nach einer Regel succedieren; die Ordnung der Succession bestimmter Erscheinungen in der Anschauung muss so beschaffen sein, dass in allen Successionsfällen derselben auf eine bestimmte Erscheinung jedesmal dieselbe und niemals eine andere Erscheinung folgt, weil sonst die Geltung des Kausalgesetzes, welches verlangt, dass Erscheinungen nach einer schlechthin allgemeinen Regel einander folgen müssen, ausser Kraft treten würde. Welche Erscheinungen aber in der Anschauung succedieren, das ist gänzlich Sache des empirischen Faktors der Erkenntnis, Sache der Empfindung, beruht also im letzten Grunde auf der besonderen Art, wie die Dinge unsere Sinnlichkeit affizieren.

Es hängt also von der Art der Affektion unserer Sinne durch die Dinge an sich, d. h. vom transscendenten Faktor der Erkenntnis ab, ob die Erscheinungen nach einer Regel succedieren oder nicht; denn diese Affektion liefert in den Empfindungen den konkreten Inhalt, die bestimmten Glieder, ohne welche die Regel der Succession eine leere, abstrakte Formel ist und als solche keinen wirklichen Erkenntniswert besitzt. Die Regel, nach welcher die Erscheinungen in konkreten Fällen succedieren, lässt sich nicht in völlig autokratischer Weise vom erkennenden Subjekt bestimmen, wie Kant irrtümlich angenommen hat; diese Regel wird vielmehr durch die Erscheinungen, welche ihr den konkreten Inhalt liefern, und ohne welche dieselbe nur eine leere Möglichkeit ist, bestimmt, diese Erscheinungen sind aber ihrer Materie nach durchaus empirische Data und als solche von der transscendenten Welt der Dinge an sich abhängig, über welche das erkennende Bewusstsein keine Macht besitzt, der gegenüber es sich vielmehr rein receptiv verhält.

Daraus folgt, dass die Anwendung des apriorischen Kausalgesetzes auf die Erscheinungen, also die objektive Gültigkeit desselben durchaus bedingt ist durch die Art, wie die absolut-realen Dinge unsere Sinne affizieren, also vom transscendenten Faktor der Erkenntnis abhängt. Affizieren uns die Dinge in einer konstanten Ordnung, dann folgen die Erscheinungen regelmässig aufeinander und lassen sich dem Kausalgesetz unterordnen; affizieren sie uns dagegen bald so bald anders, herrscht in der transscendenten Welt

keine konstante, gesetzliche Ordnung der Dinge, dann succedieren die Erscheinungen im regellosen Durcheinander und lassen sich unter das Kausalgesetz nicht subsumieren. Weit entfernt also, die Ordnung der Succession der Erscheinungen völlig spontan zu bestimmen, ist die apriorische Regel der Kausalität vielmehr auf eine in der Anschauung faktisch gegebene Ordnung derselben angewiesen, auf eine Ordnung, welche letzten Endes auf einem transscendenten Grunde beruht und vom erkennenden Bewusstsein als eine rein empirische Thatsache vorgefunden wird. Wenn es sich aber so verhält — und diese Fassung folgt aus der allseitigen und konsequenten Durchführung der Prinzipien der Kantischen Erkenntnistheorie —, dann kann von einer transscendentalen Deduktion der Kausalität, wie Kant eine solche versucht hat, natürlich keine Rede sein. Dass das apriorische Kausalgesetz objektive Geltung für die Gegenstände der Erfahrung besitzen muss, lässt sich nicht nachweisen. Denn wegen der Abhängigkeit des Erfahrungsinhalts von den Dingen an sich, wegen des positiven, empirischen Charakters desselben, kann unmöglich demonstriert werden, dass die Ordnung, in welcher die Erscheinungen in der Anschauung succedieren, eine solche Gestalt annehmen muss, welche die Anwendung des Kausalgesetzes auf dieselben gestattet.[1])

Es war vornehmlich das Interesse der Wissenschaft, welches Kant bestimmte, das Kausalproblem zu stellen und eine Lösung desselben zu versuchen.

Der Kausalbegriff sollte der erklärenden Naturwissenschaft als sichere Grundlage dienen zur Erkenntnis von Naturgesetzen, zur Bildung streng allgemeiner Urteile über die Aufeinanderfolge von Veränderungen, eine Grundlage, welche Hume durch seine skeptische Kritik erschüttert hatte. Dadurch nahm der Kausalbegriff von vornherein die Form des Kausalgesetzes, die Bedeutung einer streng allgemeinen und notwendigen Regel der Verknüpfung an. Kants Problemstellung der Kausalität war also von einem bestimmten Zweck getragen, und seine bezüglichen Untersuchungen erhielten dadurch eine ganz besondere Richtung. Wenn nun aber diese Untersuchungen — wie wir gezeigt haben — zu keinem befriedigenden Resultat geführt haben, wenn es Kant nicht gelungen ist, die objektive Gültigkeit des Kausalgesetzes zu deduzieren: so schien damit der Kausal-

1) Über das Nähere vergl. meine Schrift: Kants Theorie der Kausalität (Leipzig, H. Haacke, 1899), wo ich eine ausführliche Darstellung und eine eingehende Kritik der Kantischen Lehre versucht habe.

begriff überhaupt alle objektive Bedeutung zu verlieren. Sollte ihn dieses Los nicht treffen, dann blieb nichts anderes übrig, als den Kausalbegriff unabhängig von der Kantischen Problemstellung einer neuen Betrachtung zu unterwerfen.

Allein es hat lange gedauert, bis die Erkenntnistheorie von der Kantischen Fassung des Kausalproblems sich emancipiert und demselben eine andere Wendung gegeben hat. Dass die Kausalität eine notwendige Regel, ein Gesetz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bedeute und allein in diesem Sinne zu verstehen sei, haben selbst diejenigen Erkenntnistheoretiker allgemein angenommen, welche sonst nicht auf dem Boden der Kantischen Philosophie standen, ohne sich dessen bewusst zu sein, dass diese Fassung des Kausalbegriffs ganz und gar von der besonderen Aufgabe, welche die Kantische Theorie der Erfahrung sich gestellt hatte, abhängig war, von der Aufgabe, die Möglichkeit der Erfahrungswissenschaft, im Sinne eines Systems von Erkenntnissen der Naturgesetze, zu begründen. Derjenige Denker, welcher mit dieser traditionellen Auffassung des Kausalbegriffs, welche nachgerade die Form eines Axioms angenommen hatte, endgültig gebrochen und dem Kausalproblem eine ganz andere Wendung gegeben hat, ist Sigwart.

Die vornehmsten Eigenschaften, welche diesen bedeutenden Denker, dessen 70. Geburtstag die gelehrte Welt jetzt feiert, auszeichnen, sind die Nüchternheit und Unbefangenheit, womit er an die Lösung der Probleme herantritt. Sigwart geht bei seinen Untersuchungen nicht von vorgefassten Meinungen aus, und es sind nicht bestimmte Absichten, die ihn dabei leiten, und welche er auf alle Fälle durchzusetzen bemüht wäre. Jeden Begriff, den er untersucht, führt er auf die natürliche Wurzel desselben im gemeinen Bewusstsein zurück, sucht durch sorgfältige Analyse den Sinn dieses Begriffs, wie er im Sprachgebrauch des täglichen Lebens niedergelegt ist, zu eruieren, verfolgt die Verzweigungen dieses Begriffs und die verschiedenen Fassungen, welche derselbe im Laufe der Zeit, namentlich durch die Wissenschaft erhalten hat, um auf Grund dieser Analyse die einzelnen Elemente der betreffenden Vorstellung begrifflich zu fixieren und logisch zu vollenden. Auf diese Weise geschieht es, dass Sigwart bei seinen Untersuchungen niemals den Boden der Wirklichkeit unter den Füssen verliert, dass die Fassung, welche er dem betreffenden Problem giebt, niemals eine einseitige, sondern stets eine vielseitige, die Natur des bezüglichen Objekts erschöpfende ist, und dass dementsprechend seine auf der unerschütterlichen Grundlage der Wirk-

lichkeit aufgebauten Theorien so unerschütterlich dastehen, wie diese Wirklichkeit selbst, eben weil sie das Wesen der Sache treffen.

Entsprechend seiner Tendenz, die Möglichkeit der Erfahrungswissenschaft gegen Humes Zweifel zu begründen, nachzuweisen, dass wir imstande sind, streng allgemeine Erkenntnisse in betreff der Thatsachen der Erfahrung zu gewinnen, hat Kant den Kausalbegriff gleich in diejenige Form gebracht, welche die Naturwissenschaft, namentlich die mechanische Physik demselben gegeben hat. Ein Gesetz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung sollte die Kausalität bedeuten, und nur in diesem Sinne hat Kant dieselbe einer kritischen Betrachtung unterworfen. Damit hängt zusammen der Umstand, dass Kant keinen genügenden Unterschied gemacht hat zwischen zwei Gedanken, die im Kausalbegriff enthalten sind, nämlich zwischen der Kausalrelation und dem Kausalprinzip. Zwar könnte es scheinen, als habe Kant diese beiden Gedanken sorgfältig auseinandergehalten; stellt er doch der Kausalität, als einem reinen Verstandesbegriff, den Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität, als einen synthetischen Grundsatz des reinen Verstandes, gegenüber. Wenn wir aber genauer zusehen, so schliesst der Begriff der Kausalität den Grundsatz der Kausalität bereits in sich ein; der Grundsatz expliziert nur dasjenige, was im Begriff implicite enthalten ist. Bedeutet nämlich die Kausalrelation, als reiner Verstandesbegriff, schon ein Gesetz der Verknüpfung, unter welches die Succession der Erscheinungen in der Anschauung subsumiert werden muss, um dadurch allererst die Geltung einer objektiven Zeitfolge zu erhalten, so ist es natürlich selbstverständlich, dass dieses Gesetz auf das gesamte Gebiet der Erfahrung, deren einzige Bedingung es ist, sich erstrecken muss, dass also alle Veränderungen nach dem Gesetze der Kausalität geschehen müssen. Das Kausalprinzip ist also bei Kant eine einfache Folgerung aus der Kausalrelation, deren Begriff von vornherein eine solche Fassung erhalten hat, welche geeignet sein sollte, die objektive Gültigkeit des Kausalprinzips, worauf es Kant in erster Linie ankam, zu begründen. Dass bei Kant der Begriff der kausalen Relation und das Kausalprinzip, streng genommen, dieselbe Bedeutung haben, also miteinander vermischt sind, ist schon äusserlich in recht charakteristischer Weise dadurch gekennzeichnet, dass die transscendentale Deduktion des reinen Verstandesbegriffs der Kausalität zugleich ein Beweis für die objektive Gültigkeit des Grundsatzes der Kausalität ist.

Eine wünschenswerte Klarheit über die soeben hervorgehobenen

Punkte und eine saubere Auseinanderhaltung derselben treffen wir zuerst bei Sigwart an. Sigwart scheidet zwischen dem Kausalbegriff in der einfachen, elementaren Gestalt einer Vorstellung des gewöhnlichen Bewusstseins, und dem Kausalbegriff in derjenigen Fassung, welche derselbe durch die wissenschaftliche Bearbeitung erhalten hat, und er scheidet zweitens zwischen der Kausalrelation und dem Kausalprinzip. Der Gedanke, dass überhaupt irgend etwas als Ursache zu denken sei, ist früher, als der bewusste Gedanke, dass alles seine Ursache habe; die Vorstellung der kausalen Relation ist die notwendige Voraussetzung der bewussten Konzeption des Kausalprinzips, weil natürlicherweise erst feststehen muss, was unter Kausalität zu verstehen sei, ehe die Allgemeinheit derselben behauptet werden kann. Die Untersuchung über das Kausalproblem hat also damit zu beginnen, den Sinn der Kausalrelation, wie er aller wissenschaftlichen Bearbeitung vorangeht, zu eruieren. Um aber diesen Zweck zu erreichen, dazu besitzen wir kein anderes Mittel, als die Thatsachen des gewöhnlichen Bewusstseins zu Rate zu ziehen, sich darauf zu besinnen, was wir meinen, wenn wir im täglichen Leben vom kausalen Verhältnis reden, also die naturwüchsige Kausalvorstellung einer Analyse zu unterwerfen.

Indem Sigwart bei seinen Untersuchungen auf die naturwüchsige Kausalvorstellung des gewöhnlichen Bewusstseins zurückgeht, stellt er in völlig voraussetzungsloser Weise die Frage der Kausalität auf ihren natürlichen Boden und gewinnt dadurch eine richtige Orientierung über das Problem. Denn jede Untersuchung über ein bestimmtes Objekt nimmt ihren naturgemässen Ausgangspunkt beim unmittelbar Gegebenen. Unmittelbar gegeben ist uns aber ein Objekt nur in der ursprünglichen Form einer Thatsache des gemeinen Bewusstseins. Alle entwickelteren Formen und Fassungen desselben bedeuten etwas Abgeleitetes; sie ruhen auf jener naturwüchsigen Grundlage und können nur dann gehörig verstanden werden, wenn man sich zuvor über diese Grundlage vollkommen klar geworden ist. Mit einer eingehenden Analyse der ursprünglichen, aller wissenschaftlichen Reflexion vorangehenden Kausalvorstellung hat also die Untersuchung über das Kausalproblem zu beginnen.

Eine eigentliche Analyse des Kausalbegriffs finden wir bei Kant, streng genommen, nicht. Nur gelegentlich, bei der Erörterung der Frage nach dem Ursprung des Kausalbegriffs, streift Kant vorübergehend diesen Punkt und hebt die einzelnen Merkmale unseres Begriffs hervor, um zu zeigen, dass derselbe aus der Erfahrung nicht

entspringen könne. Was aber Kant hier giebt, ist nicht eine selbständige Analyse des Kausalbegriffs, sondern eine Wiederholung der Ergebnisse der Untersuchungen Humes, welche Kant einfach voraussetzt, um auf ihrer Grundlage seine Theorie aufzubauen. Die Untersuchungen Humes aber enthalten zwar eine scharfsinnige Analyse des Kausalbegriffs; aber diese Analyse ist nicht voraussetzungslos, sondern geschieht unter einem bestimmten Gesichtspunkt. Was Hume interessierte, war nicht der Kausalgedanke als solcher, sondern die Frage nach der Berechtigung des kausalen Schlusses. Unter diesem Gesichtspunkt hat er den Kausalbegriff analysiert, und so kam es, dass sich ihm die Kausalität unter der Hand gleich zu einem Verhältnis notwendiger Verknüpfung, zum Kausalgesetz gestaltet hatte, eine Fassung, die Kant ohne weiteres acceptiert und seinen Betrachtungen zu Grunde gelegt hat. Ganz anders verfährt Sigwart. Er bringt keine Nebengedanken an seine Untersuchungen heran, er setzt nichts voraus; er stellt sich auf den natürlichen Boden des gemeinen Bewusstseins, zergliedert sorgfältig den Kausalgedanken in seiner ursprünglichen Form, um auf diese Weise allererst zu ermitteln, was wir überhaupt im Begriff der Ursache denken.

(Schluss folgt.)

Kant und der Pessimismus.

Von Dr. Eduard von Hartmann.

Privatdozent Dr. Wentscher hat sich in seinem Aufsatze „War Kant Pessimist?“ (Bd. IV. S. 32—49 und 190—201 dieser „Kantstudien“) gegen meine Abhandlung „Kant als Vater des modernen Pessimismus“ gewandt. Er hat dabei leider die 1. Auflage meiner Schrift „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ benutzt, nicht die zweite, in welcher ich auf meinen Aufsatz „In welchem Sinne war Kant ein Pessimist?“ (in den Phil. Monatsheften 1883, Heft 8, wiederabgedruckt in „Philos. Fragen der Gegenwart“, S. 112—120) verwiesen habe. In diesem Aufsatz habe ich die Ergebnisse der Diskussionen zusammengefasst, welche durch die erste Auflage veranlasst waren.

Ich hatte behauptet, dass Kant dem irdischen Leben, am Massstabe der Glückseligkeit bemessen, einen negativen Wert zuerkenne, und in diesem Sinne irdischer eudämonologischer Pessimist sei, dass er diesen Pessimismus für die diesseitige Welt durch einen teleologischen und evolutionistischen Optimismus überwinde, in seinen Hauptwerken für das Jenseits durch einen transscendenten eudämonologischen Optimismus in sein Gegenteil verkehre, im Jahre 1791 aber in einen Zwiespalt zwischen Kopf und Herz gerate, der mit einem non liquet für das Jenseits endigt.[1]) Da ich Kants Begründung seines transscendenten Optimismus für misslungen hielt, so blieb für mich als haltbares axiologisches Ergebnis Kants hauptsächlich die Vereinigung von phänomenalem eudämonologischem Pessimismus und teleologischem evolutionistischem Optimismus übrig, wie ich selbst sie vertrete und noch bei keinem anderen Philosophen ausser bei Kant mit gleicher Betonung beider Seiten vertreten gefunden hatte. Deshalb glaubte ich Kant als den Vater des modernen Pessimismus bezeichnen zu können, weil in ihm zuerst das deutliche Bewusstsein

[1]) „Zur Gesch. u. Begr. d. Pess.“, 1. Aufl. S. 62—63, 2. Aufl. S. 135—136; „Phil. Fragen der Gegenwart“ S. 113—115.

aufgetreten ist, dass der teleologische evolutionistische Optimismus den eudämonologischen Optimismus keineswegs einschliesst, dass vielmehr der falsche Schein dieses Einschlusses nur durch den Eudämonismus entsteht und mit der Zerstörung des Eudämonismus verschwindet.

Durch diese Feststellung wird die Frage gar nicht berührt, welcher Massstab zur Wertbemessung der Welt den Vorrang habe. Man kann den Weltwert nach allen möglichen Massstäben abschätzen, nach dem intellektuellen, ästhetischen, ethischen, religiösen, evolutionistischen, teleologischen oder nach dem thelischen des blinden Wollens; immer wird man ihn positiv finden, bis auf den einen, den eudämonologischen. Man kann diese Massstäbe als selbständige betrachten, man kann sie auch einander unterordnen.[1]) So neigen Kant, Fichte und viele ihrer Nachfolger dazu, den ethischen Massstab als selbständigen und sogar als höchsten zu betrachten, während ich die formalistische Moral Kants durch eine inhaltliche ersetze und den ethischen Massstab dem teleologischen unterordne. Wer irgend einen andern Massstab als den eudämonologischen für den wichtigsten hält, der wird den positiven Weltwert nach diesem Massstabe für wichtiger halten müssen als den negativen Weltwert nach dem eudämonologischen Massstab, also den eudämonologischen Pessimismus für einen untergeordneten Bestandteil in seiner Weltwertung erklären und den absoluten Pessimismus verneinen. Da dies bei Kant der Fall war, so war er keinenfalls absoluter Pessimist, ebensowenig wie er metaphysischer Pessimist war;[2]) aber dies hindert nicht, dass er in eudämonologischer Hinsicht Pessimist, und als solcher der Vater des modernen, d. h. eudämonologischen Pessimismus war. Wie ich im Gegensatze zu Kant das Verhältnis des teleologischen und eudämonologischen Massstabes auffasse, beide im Absoluten verschmelze und dadurch zu einem absoluten metaphysischen Pessimismus gelange, ist von mir anderwärts ausgeführt worden[3]) und gehört nicht hierher, da es mir niemals eingefallen ist, für diese metaphysischen Ansichten in Kant einen Vorgänger zu suchen.

Wenn Wentscher mit Kant die Sittlichkeit als Selbstzweck und gegen Kant als Daseinszweck und genügenden Rechtfertigungsgrund der Schöpfung betrachtet, und in dem ethischen Massstab den

---

[1]) „Zur Gesch. u. Begründung des Pess." 2. Aufl. S. 3—4, 17.

[2]) Vgl. meine „Phil. Fragen d. Geg." S. 113—115, 120.

[3]) „Kategorienlehre" S. 492—495; „Ethische Studien" S. 185—196; „Phil. Fragen der Gegenwart" S. 102—112.

absoluten Wertmassstab sieht, aus dem allein der Weltwert schlechthin zu beurteilen ist, so ist das seine Ansicht (S. 35—36), die ich nicht teile. Diese Ansicht mag für ihn wie für Kant ausreichen, um ein Nichtsein der Welt für minder wertvoll als ihr Sein überhaupt zu halten und den absoluten Pessimismus zu verwerfen; aber sie berechtigt ihn nicht dazu, auch den relativen Pessimismus in Bezug auf den eudämonologischen Wert der Welt zu verwerfen, allen andern Leuten den Gebrauch des Wortes Pessimismus in dieser bestimmten, beschränkten Relation zu verbieten, denen, die das Wort doch in dem eingeschränkten, eudämonologischen Sinne brauchen, „grobe Erschleichung" vorzuwerfen (S. 43, 35), und sie als „unbewusste Eudämonisten" zu bezeichnen trotz ihrer theoretischen Bekämpfung des Eudämonismus (S. 44, 43). Es ist unrichtig, dass ich den bei Kant nachgewiesenen „eudämonologischen Pessimismus" als „ethischen Pessimismus" in Anspruch nehme (S. 43), und es ist ebenso unrichtig, dass ich dieses Quidproquo durch eine eudämonistische Ethik vermittle und zu Wege bringe (S. 35). Beide „Erschleichungen" werden mir von Wentscher irrtümlich angedichtet, und es ist ebenso irrtümlich, dass ich diese Umdeutungen Kant unterstelle und durch sie Kants relativen Pessimismus zu einem absoluten zu stempeln versuche.

„Ethischer Pessimismus" kann bedeuten 1. „pessimistische Ethik", d. h. eine Ethik, die auf dem natürlichen Fundament des eudämonologischen Pessimismus ruht; 2. „moralischer Entrüstungspessimismus" oder Unwille über das Zurückbleiben der Wirklichkeit hinter dem ethischen Ideal; 3. „evolutionistischer Pessimismus in betreff der Sittlichkeit", d. h. Unglaube an sittliches Fortschreiten der Menschheit; 4. „eudämonologischer Pessimismus auf dem Gebiete des sittlichen Lebens", d. h. negative Bilanz der aus sittlicher Bethätigung entspringenden Lust- und Unlustgefühle; 5. „Pessimismus in Bezug auf den ethischen Weltwert" oder Negativität der Wertschätzung der Welt am ethischen Wertmassstab.

Dass Kants Ethik auf dem antieudämonistischen Grunde eines eudämonologischen Pessimismus ruht, glaube ich gezeigt zu haben, ebenso dass Kant zum ethischen Entrüstungspessimismus hinneigt, den ich für Sache des subjektiven Gefühls, aber nicht der objektiven Wissenschaft halte. Evolutionistischer Pessimist in betreff der Sittlichkeit ist weder Kant noch ich, sondern er vertritt ebenso wie ich einen teleologisch-evolutionistischen Optimismus, der auch den Fortschritt des sittlichen Lebens einschliesst. (Unmittelbar ist freilich

nur der Fortschritt der sozialethischen Einrichtungen, mittelbar auch der der individualethischen Bethätigung und noch mittelbarer und von geringerem Grade auch der der individualethischen Anlagen). Eudämonologischer Pessimist auf dem Gebiete des sittlichen Lebens ist sowohl Kant als auch ich, obwohl aus etwas verschiedenen Gründen; die Pflichterfüllung thut einerseits den natürlichen Neigungen Abbruch (nach Kant immer, nach meiner Ansicht nur teilweise), und liefert keine Lustgefühle als Ausgleich (nach Kant darum nicht, weil sie überhaupt keine Gefühle liefert, nach meiner Ansicht darum nicht, weil die Lustgefühle, die sie liefert, im Durchschnitt hinter den Unlustgefühlen, die sie erregt, zurückbleiben). In Bezug auf die Weltbewertung am ethischen Massstabe endlich ist Kant unbedingter Optimist ebenso wie ich, Kant, weil er in der transscendentalen Freiheit die Möglichkeit zur Erfüllung des sittlichen Selbstzwecks sieht, ich, weil ich in der sittlichen Weltordnung einen Ausschnitt der teleologischen sehe und teleologischer Optimist bin. Von diesen fünf möglichen Bedeutungen des Ausdrucks „ethischer Pessimismus" kommt aber für Wentschers Zweck nur die letzte in Betracht, obwohl er irrtümlich „ethischen Pessimismus" und „pessimistische Moral" hierbei als Wechselbegriffe braucht (S. 43).

Wentscher versteht unter Eudämonismus eine Weltanschauung, welche „die Lust oder Glückseligkeit der Geschöpfe zum höchsten und letzten Zweck der Schöpfung erhebt," unter „eudämonistischem Pessimismus" das Urteil, dass die Welt diesem Zwecke nicht angemessen sei; er führt ferner an, dass ich unter „eudämonologischem Pessimismus" ausschliesslich die Negativität der Lustbilanz in der Welt verstehe (S. 35). Er hätte hinzufügen können, dass ich bei meiner scharfen Unterscheidung zwischen eudämonologisch und eudämonistisch zwar den eudämonologischen Pessimismus vertrete, aber nicht den eudämonistischen.[1]) Während er das Überwiegen der Unlust als wahrscheinlichstes Ergebnis der Erfahrung zugiebt, also die thatsächliche Richtigkeit des eudämonologischen Pessimismus nicht bestreiten will (S. 35), bemängelt er nur die Anwendung des Ausdrucks „Pessimismus" auf dieses negative eudämonologische Werturteil aus den bereits angeführten Gründen als schief (S. 43). Auch das giebt er zu, dass Kant den Wert der Welt nicht in dem suchte, worauf es der Eudämonismus anlegte, sondern in den sittlichen Leistungen, meint aber, dass mit diesem Selbstverständlichen

[1]) „Das sittliche Bewusstsein," 2. Aufl. S. 9.

im Grunde nichts gesagt sei (S. 43). Doch vielleicht etwas, wenn man beides verbindet, wenn Kant seine Aufforderung, den Wert nicht in eudämonistischen, sondern in ethischen Bestrebungen zu suchen, dadurch unterstützen zu können geglaubt hat, dass er die Negativität der Lustbilanz und durch sie die Verkehrtheit und Thorheit der eudämonistischen Bestrebungen auch ganz abgesehen von ihrer idealen Wertlosigkeit nachwies. Wenn dieser Nachweis bei Kant vorhanden ist, aber bis zum Jahre 1880 unbeachtet geblieben war, so war es doch wohl nicht ganz überflüssig, dass ich auf diese Seite des Kantschen Gedankenzusammenhanges aufmerksam machte.

Nun bemüht sich aber Wentscher auch zu beweisen, dass Kant den eudämonologischen Pessimismus im Sinne einer negativen Lustbilanz gar nicht im allgemeinen angenommen habe, sondern nur insoweit, als unser Sinnen und Trachten auf Glückseligkeit angelegt sei (S. 37), oder als unser Verhalten der Naturordnung folge und pathologisch sei (S. 39). Wentscher tritt damit auf die Seite derer, die den gemeinen Eudämonismus auf dem Gebiete des natürlichen Lebens willig preisgeben, um einen verfeinerten, edleren höheren Eudämonismus auf dem Gebiete des sittlichen Lebens aufrecht zu erhalten, und sucht sich hierfür auf Kant als Gewährsmann zu beziehen, während nach meiner Auffassung Kant auch diesem verfeinerten Eudämonismus, als einer noch gefährlicheren Abart des gemeinen, den Todesstoss hatte geben wollen.

Es wird dabei wenig Gewicht auf das formelle Bedenken zu legen sein, dass Kant die Vergleichbarkeit aller Gefühle nur soweit ausdrücklich anerkennt, als sie sich als Bestimmungsgründe des Wollens geltend machen. Denn dieses Zugeständnis in Verbindung mit der Artgleichheit und blossen Grad- und Vorzeichenverschiedenheit aller (S. 38) dürfte für die Vergleichbarkeit aller ausreichen. Die ganze sachliche Einwendung Wentschers reduziert sich auf das Übergewicht der positiven sittlichen Selbstzufriedenheit über das negative Saldo der natürlichen Gefühlsbilanz (S. 40). Nun wird aber der höhere Wert der sittlichen Selbstzufriedenheit nach intellektuellem, ästhetischem, ethischem, religiösem, evolutionistischem und teleologischem Massstab von mir gar nicht bestritten; dieser höhere Wert kommt jedoch für die eudämonologische Bilanz als solche gar nicht in Betracht, sondern nur dasjenige, was die Sittlichkeit an Lust- und Unlustgefühlen liefert. Dass Kant an verschiedenen Stellen die sittliche Selbstzufriedenheit als ein positives Gefühl nicht empirischen Ursprungs oder als Genuss oder Glückseligkeit bezeichnet,

ist ja richtig; aber er thut dies in einer gewissen Konnivenz gegen das populäre Bewusstsein, um sich seinen Lesern verständlicher zu machen, im Widerspruch mit seinen ausdrücklichen Erklärungen und im Widerspruch mit dem Geist und Kerngehalt seiner ganzen Lehre.

Wentscher sucht diese Erweiterung des Begriffes Glückseligkeit nachträglich dadurch im Sinne Kants zu rechtfertigen, dass er an Kants Definition desselben als eines Zustandes nach Wunsch und Willen erinnert (S. 47—48). Aber hierbei entsteht folgende Alternative: entweder besagt diese Definition bloss, dass das eigne Verhalten und Zustand dem eignen sittlichen Willen gemäss sei; oder sie besagt, dass eine so zustande gekommene Willensbefriedigung als Lustgefühl in die Gefühlsbilanz einzustellen sei. Im ersteren Falle fällt die sittliche Willensgemässheit mit der sittlichen Wertschätzung zusammen, ohne ein Gefühl zu bezeichnen; im letzteren Falle verstösst sie gegen den Geist der Kantschen Philosophie und ihre ausdrücklichen Erklärungen. Die sittliche Selbstzufriedenheit ist im Kantschen Geiste eine intellektuelle und thelische Wertschätzung, die mit Lustgefühl und Glückseligkeit (mit dem Ästhetischen im Sinne Kants) nichts zu thun hat, sondern turmhoch über dieselben erhaben ist, eben wegen ihrer Ungleichartigkeit aber auch nicht in eine und dieselbe Bilanz mit jenen eingestellt werden kann und nicht hinterdrein auch noch mit dem eudämonologischen Wertmassstabe gemessen werden darf. Deshalb bleibt auch der eudämonologische Pessimismus bei Kant von ihr unberührt, weil diese ethische Wertschätzung das Saldo der eudämonologischen Bilanz nicht alteriert.

Die sittliche Selbstzufriedenheit Kants steht als thätiger Zustand der reinen Vernunft von nichtempirischem Ursprung über allen Gefühlen, die nur leidende Zustände der Sinnlichkeit von empirischem Ursprung nach der Ordnung der Natur sind und darum pathologische (leidentliche) Zustände heissen, wobei nicht etwa an etwas Krankhaftes und Anormales im heutigen Sinne des Wortes zu denken ist. Dass die natürlichen Gefühle der Befolgung des Gesetzes vorhergehen (S. 39, 46), kann nicht wohl als Definition der leidentlichen Gefühle angesehen werden, da einerseits oft genug Gefühle auftauchen, wo es zu keiner Willensentschliessung kommt, und andererseits alle Handlungen in nachfolgenden natürlichen Gefühlen ausklingen. Die nicht pathologischen Gefühle aber, vor denen das Gesetz hergehen muss, damit sie empfunden werden (S. 39), sind eben jene uneigentlichen Gefühle sittlicher Ordnung, die mit diesem Namen von

Kant gar nicht belegt werden sollten. Da Kant den natürlichen Gefühlen, die dem sittlichen Verhalten nachfolgen, gar keine Beachtung schenkt, so darf man wohl annehmen, dass sie in seinen Augen auch dann, wenn er sie beachtet hätte, nicht hinreichendes Gewicht gehabt hätten, um die negative eudämonologische Bilanz in eine positive zu verwandeln.

In Bezug auf den transscendenten Optimismus Kants kann ich mich kürzer fassen, da derselbe offenbar seinem Herzen und nicht seinem Kopfe entsprungen ist. Dem ganzen Standpunkte der kritischen Philosophie kann es nur gemäss sein, sich in Bezug auf das Jenseits zu bescheiden und jedes Urteils zu enthalten. Sittliche Postulate dürfen niemals dazu dienen, um eudämonologische Werturteile über Unerkennbares zu erschleichen, sondern nur darauf abzielen, die sittlichen Werturteile von allem eudämonologischen Beigeschmack zu reinigen und dadurch vor jedem unvermerkten Rückfall in eudämonistische Versuchungen zu bewahren. Auf meinen Nachweis, dass Kant diese Konsequenz seiner Philosophie später eingesehen und anerkannt hat, ist Wentscher nicht eingegangen. Es ist mir weder entgangen, dass Kants höchstes Gut Glückwürdigkeit und Glückseligkeit in sich *vereinigt* (S. 190), noch dass Kant das Postulat der Unsterblichkeit *unmittelbar* nur auf die Unerreichbarkeit vollkommener Glückwürdigkeit im Diesseits stützt (S. 193). Gerade die Vereinigung beider Seiten im höchsten Gut und die mittelbare Erlangung der vollkommenen Glückseligkeit durch die vollkommene Glückwürdigkeit rechtfertigt meinen Vorwurf, dass Kant in seinen Hauptwerken den fürs Diesseits verworfenen Eudämonismus fürs Jenseits mittelbar wieder einzuführen versuche. Dass der Begriff der Glückseligkeit im Jenseits unvermerkt aus seinem erweiterten uneigentlichen Sinn der sittlichen Selbstzufriedenheit in seinen eigentlichen Sinn als ständiges höchstes Lustgefühl zurückgleitet, wird kaum zu bestreiten sein; denn eine Ewigkeit ohne andere Gefühle als das wandellose der moralischen Selbstzufriedenheit ist doch eine gar zu langweilige Aussicht.

Ich muss daran festhalten, dass nach den Kantschen Voraussetzungen die fortgesetzte Annäherung an Glückwürdigkeit und dadurch auch an Glückseligkeit unmöglich ist. Die Vorlesungen, die er bis in die 90er Jahre gehalten hat, und eine Anmerkung in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (ed. Ros. X, 154—155), zeigen deutlich, dass er an der Unräumlichkeit und Unkörperlichkeit der Seelen im Jenseits festhielt, und dass er ihnen

mit dem äusseren Sinn auch die Fähigkeit absprach, einander zu affizieren.[1]) Nun fällt aber mit der Räumlichkeit die Möglichkeit der Individuation und mit der Wirkungsfähigkeit auf andre die Möglichkeit sittlicher Bethätigung hinweg. Es bedarf also, um die Unmöglichkeit sittlichen Fortschreitens im Jenseits zu erweisen, nicht erst des Wegfalls der Zeitlichkeit, in betreff deren Kant allerdings sich schwankend äussert.

Einerseits sollen nämlich die leibfreien Seelen den „inneren Sinn" behalten, dessen Form die Zeitlichkeit ist, andrerseits soll der Zustand nach dem Tode gleich dem vor der Geburt zu denken sein, nämlich als geistiger Schlummer ohne Bewusstsein der Welt, oder doch die Welt nicht mehr so anschauen, wie sie erscheint, sondern so wie sie ist. Auch weiss Kant die Antinomie zwischen der Schrecklichkeit veränderungslosen Fortbestandes und der Unzufriedenheit über das noch unerreichte Ziel bei stetiger Veränderung nicht zu lösen (Werke ed. Ros. X, 420—422). Dies deutet genugsam darauf hin, dass es eine Inkonsequenz von Kant war, den leiblosen Seelen doch noch einen inneren Sinn mit der Erscheinungsform der Zeitlichkeit zuzuschreiben; er gelangte zu dieser Inkonsequenz nur durch die formelle Gegenüberstellung, dass die Tiere bloss äusseren Sinn, die verstorbenen Menschen bloss inneren Sinn haben sollten, eine Gegenüberstellung, deren beide Glieder gleich unhaltbar sind. Kant wäre also besser bei seiner Ansicht v. J. 1766 stehen geblieben, wonach das Jenseits auch die Entfernung der Zeitalter aufhebt. Kant meint, wenn er später, und sei es nach Jahrtausenden, doch sterben solle, so wolle er lieber bald sterben, als noch länger die Komödie mit ansehen („Vorlesungen über die Metaphysik" ed. Pölitz S. 243). Angesichts der ungelösten Antinomie zwischen Unzufriedenheit und Stillstand hätte er wohl allen Grund, eine unendliche Fortdauer noch mehr zu scheuen als eine solche von einigen Jahrtausenden und statt dessen das Jenseits als zeitlose Ewigkeit zu verstehen.

Wentscher glaubt, dass der ethische Idealismus Kants mit der Annahme oder Verwerfung der Freiheit stehe und falle (S. 201); ich bin dagegen der Ansicht, dass Kants Freiheitslehre, nicht nur in seiner eigenen Fassung, sondern auch in jeder möglichen Modifikation unhaltbar ist,[2]) dass aber sein ethischer Idealismus ganz

---

[1]) Vgl. meine Schrift „Kants Erkenntnistheorie und Methaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung" S. 51—57.

[2]) „Das sittliche Bewusstsein," 2. Aufl. S. 363—391.

unabhängig von seiner Freiheitslehre ist. Ich bin mit Wentscher darin einverstanden, dafs der ethische Idealismus wahr ist, und eine höhere Art der Wertschätzung darstellt als der eudämonologische Pessimismus; ich kann ihm aber weder zugeben, dass der ethische Optimismus die Weltwertschätzung nach dem höchstmöglichen Wertmassstab repräsentiere, noch auch, dass die Wahrheit des eudämonologischen Pessimismus durch ihn irgendwie berührt werde. Ich glaube vielmehr Kants Sinn richtig zu erfassen, wenn ich den eudämonologischen Pessimismus ein Postulat des sittlichen Bewusstseins nenne, weil er für dieses unentbehrliche Voraussetzung einer eudämonistisch ungetrübten Reinheit des ethischen Idealismus ist.

Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik.

Von Fritz Medicus in Halle a. S.

‚Thomas von Aquino hat die Erkenntnislehre im Anschluss an Aristoteles in einer für immer bleibenden Weise begründet. Der Thomismus ist die philosophia perennis. Aber der Gesichtspunkt, von dem aus Thomas philosophiert hat, ist der eines Dogmatikers. Ein solcher ist nun durchaus berechtigt bei Thomas, der als gläubiger Philosoph zu Gläubigen spricht. Allein, wenn dieser Gesichtspunkt bis heute innerhalb der Scholastik der herrschende geblieben ist, so muss der Nebenerfolg mit in Kauf genommen werden, dass die nichtkatholische zeitgenössische Philosophie am Thomismus vorübergeht, dessen dogmatische Prämissen sie nicht teilt, die sie vielmehr, eben weil sie dogmatisch sind, verwirft.‘

Das ist die Grundanschauung, die Mercier,[1]) der Herausgeber der „Revue Néo-Scolastique", vom Thomismus und seiner Stellung in der Philosophie der Gegenwart hat. Aus ihr ist das vorliegende Buch entsprungen, das ich nicht anstehe als eine bedeutende Leistung anzuerkennen. Mit grosser Sachlichkeit entwickelt es die Prinzipien der katholischen Philosophie im Gegensatz zu den modernen Theorien, insbesondere zur Lehre Kants. Eine Auseinandersetzung mit dem Kantianismus ist Merciers eigentliches Thema; fast Alles, was sonst noch in dem Buche zur Sprache kommt, steht zu ihm in irgend einer näheren Beziehung.

Demjenigen, der sich vom Standpunkt der kritischen Philosophie aus mit dem Werke beschäftigt, stellt es eine doppelte Aufgabe. Er wird einerseits Stellung zu nehmen haben zu Merciers Kantkritik,

---

[1]) D. Mercier, Critériologie générale ou théorie générale de la certitude (Cours de philosophie, Volume IV). Louvain, Institut supérieur de philosophie; Paris, F. Alcan. 1899. (371 pp.)

andererseits zu den positiven Anschauungen, die der Philosoph von Louvain den Kantischen Theorien entgegensetzt.

Es giebt in der katholischen Polemik gegen Kant ein Erbübel, das bis jetzt noch nicht hat ausgerottet werden können, dessen Austilgung auch schwerlich eher zu erwarten ist, als bis es bei denen, die sich zu den Freunden der Kantischen Philosophie zählen, gänzlich verschwunden ist: es ist die Meinung, der Kantianismus sei psychologisch, subjektivistisch zu verstehen. In den Kreisen der Kantianer wird diese Auffassung freilich erst dann schwinden, wenn man von der (als Vorarbeit ganz gewiss notwendigen) philologischen Durchforschung Kants zurückgekehrt sein wird zur Behandlung der systematischen Aufgabe, die Kant den später Geborenen hinterlassen hat: der Aufgabe nämlich, das System der Erkenntniskritik völlig zu reinigen von den ihm bei Kant noch anhaftenden Resten des alten psychologischen Apriorismus. Wer in dieser Weise zum systematischen Problem steht, wird sich naturgemäss zur historischen Frage so stellen, dass er in Kant den grossen Begründer einer methodisch selbständigen Erkenntnistheorie erkennt, wenn er sich auch nicht verhehlen wird, dass die Durchführung dieses Prinzips Kant nicht überall gelungen ist. Aber er wird nicht in Versuchung sein, die Tendenz der Kantischen Erkenntnislehre als psychologisch oder subjektivistisch zu bezeichnen.

Man kann es angesichts der grossen Zerfahrenheit im eigenen Lager den Gegnern Kants nicht besonders verübeln, dass sie ihre Angriffe immer wieder gegen Kants „Subjektivismus" richten. Immerhin aber wäre es wünschenswert, wenn sie gerade diese Aufgabe, Kants Subjektivismus, wo er sich irgend im Kantischen Lehrgebäude zeigt, zu bekämpfen (d. h. die betreffenden Theorien auf die dem Geist der Kantischen Lehre gemässe objektive Basis zu stellen), den Kantianern überlassen wollten, und wenn sie ihrerseits mit ihren Angriffen, soweit sie diese als gegen Kant gerichtet bezeichnen, gegen jene Lehre ankämpfen wollten, die *nach denjenigen Formen des Vorstellens und Denkens fragt, die zum Begriffe der Erfahrung im Verhältnis von Bedingung zum Bedingten stehen*, und die eben die genannte Fragestellung für diejenige hält, die allein zur Auflösung des erkenntniskritischen Grundproblems geeignet ist, das sie dahin formuliert: *Wie ist die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände möglich?*

Da auch Mercier keine Auseinandersetzung mit dieser eigentlichen kritischen Frage bringt, hat er seine Absicht, zum mindesten den Vertretern der objektiven Methode gegenüber, nicht erreicht. Gleichwohl bedeutet sein Buch einen wertvollen Beitrag zur Kantlitteratur. So ferne es gegen den psychologischen Apriorismus ankämpft, kämpft es an unserer Seite, und so ferne es es diesem eine objektive Theorie gegenüberstellen will, sind wir mit ihm einverstanden. Darüber freilich, welcher Art diese objektive Theorie sein muss, gehen die beiderseitigen Ansichten weit auseinander.

Die Aufgabe, die sich Mercier gestellt hat, ist die Untersuchung und Rechtfertigung des Bewusstseins der Gewissheit, des Bewusstseins, wahre Urteile mit dem Bewusstsein ihrer Wahrheit fällen zu können. In dieser Aufgabe liegen zwei Probleme, die gesondert behandelt werden: das erste Problem betrifft die objektive Giltigkeit des Urteils, das zweite die objektive Giltigkeit unserer Begriffe.[1]) Die Auflösung dieser beiden Probleme bildet den Inhalt von Buch III und IV, während das erste Buch die Probleme formuliert, und das zweite die Bedeutung des methodischen Zweifels diskutiert.

Gleich das erste Buch, das die kriteriologischen Fragen entwickelt und zu diesem Ende den Begriff der Wahrheit untersucht, giebt Mercier Gelegenheit, auf Kant einzugehen.

Mercier unterscheidet ontologische Wahrheit, *die durch den Intellekt vorgestellte Beziehung zwischen den Objekten*, und logische Wahrheit, *die Übereinstimmung des Urteils mit diesen objektiven Beziehungen.* Wenn wir also sagen: wir wollen die Wahrheit erkennen, so meinen wir damit die ontologische Wahrheit. Wenn wir sie erkannt haben, so kommt unseren Urteilen logische Wahrheit zu. Die logische Wahrheit, die Wahrheit des Urteils ist die Über-

[1]) Diese Unterscheidung ist, beiläufig bemerkt, durchaus nicht im Sinne der meisten Scholastiker der Gegenwart: Denn der Ausgangspunkt ist bei Mercier der immanente Wahrheitsbegriff. Mercier hat denn auch sofort nach Erscheinen seines Buches von thomistischer Seite eine ganze Reihe von Angriffen erfahren. Er hat dieselben pariert durch die im Eingang dieser Besprechung schon erwähnte Unterscheidung zwischen seinem mit Rücksicht auf die Gegner des Thomismus eingenommenen Ausgangspunkt und der innerhalb des Thomismus üblichen metaphysischen Methode. Der immanente Wahrheitsbegriff ist sonach nur ein vorläufiger, lediglich aus didaktischen Gründen gewählter; die letzte Absicht bleibt auch für Mercier der Nachweis der Übereinstimmung des Denkens mit der „Wirklichkeit" („La notion de la vérité", Revue Néo-Scolastique VI, 4, p. 371—403).

einstimmung mit der ontologischen Wahrheit, Übereinstimmung mit der vorgestellten Wirklichkeit. Hierbei hat der Terminus „ontologische Wahrheit" rein immanente Bedeutung: „La vérité est un rapport . . . Un rapport comme tel n'existe formellement que dans l'intelligence . . . La vérité ontologique est un rapport entre deux présentations objectives d'une même chose, ou mieux, entre la présentation objective d'une chose et sa représentation totale ou partielle; . . . elle réside dans le rapport objectif entre les objets de ces deux actes d'appréhension" (22). „Objectif" heisst hier nichts anderes als „gegenständlich". Es ist ausdrücklich das Attribut von Bewusstseinsinhalten. Ontologische Wahrheit ist dasselbe, was in der kritischen Philosophie „Wirklichkeit" genannt wird: die nach den Regeln der objektiven Vorstellungsverknüpfung vorgestellte Realität.

Nun aber enthalten unsere Urteile zum grössten Teil (nämlich mit Ausnahme derer, deren Wahrheit unabhängig davon ist, ob es Gegenstände giebt, die ihnen entsprechen, wie dies z. B. bei den mathematischen Urteilen der Fall ist) ein doppeltes: einmal eine Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat und ausserdem die Behauptung der Realität des Subjektes mit seinem Prädikat. „De là un double problème critériologique. Le premier a pour objet de s'assurer que l'affirmation de la relation formulée entre les deux termes du jugement, le prédicat et le sujet, est l'expression du contenu du sujet; il porte sur la conformité de la représentation avec le sujet représenté. Le second a pour objet de s'assurer que les deux termes, supposés totalement ou partiellement identiques, ne sont pas de pures fictions mais des réalités" (39/40). Das erste Problem — Mercier nennt es das wichtigere (50) — führt zur Frage: „Y a-t-il des synthèses de concepts qui sont motivées [= begründet]?" (50), das zweite Problem zu der mit Rücksicht auf Kant wie folgt formulierten Frage: „Connaissons-nous *quelque chose* des noumènes et, dans l'affirmative, *que* pouvons-nous en savoir?" (55.)

Das ist der Hauptinhalt des ersten Buches, so weit er positiver Natur ist. Etwas Wesentliches wüssten wir nicht daran auszusetzen. Die beiden Fragen werden in durchaus klarer Weise entwickelt, und ihre Aufstellung ist völlig berechtigt. Im Grunde sind es die drei kritischen Fragen Kants in die scholastische Terminologie übersetzt. Die erste Frage hat viel Ähnlichkeit mit dem Sinne der beiden Fragen nach der Möglichkeit von reiner Mathematik und reiner Naturwissenschaft und die zweite Frage mit der nach der Möglichkeit der Metaphysik. Man möchte vermuten, dass sich erst bei der Auf-

lösung der zweiten Frage, also erst im vierten Buche der „Critériologie“ ernstliche Differenzen zwischen der Theorie Merciers und der Kants geltend machen werden. Um so verwunderlicher ist es daher, dass sich Mercier schon in diesem ersten Buche gegen Kants falsche Problemstellung, gegen seine „position vicieuse du problème“ wendet. Kant habe nämlich, so erklärt Mercier (ich ziehe zu dieser Stelle pp. 45—57 die Erörterungen aus dem vierten Buche pp. 353—355 hinzu, in denen der Verfasser auf sie zurückkommt), den grossen Fehler begangen, auf der einen Seite die *reine Vernunft*, auf der anderen die *Dinge an sich* anzunehmen, die doch an sich mit der Erkenntnis gar nichts zu thun haben; und nun habe er die Frage aufgeworfen: Wie kann es in der reinen Vernunft zur Vorstellung eines solchen Dinges an sich kommen? Und die Antwort, die Kant auf diese Frage gegeben habe, sei folgende: Die reine Vernunft ist von vorne herein versehen mit bestimmten Gesetzen ihrer Thätigkeit. Diesen Gesetzen gehorcht sie mit blinder Notwendigkeit (das Wort *aveugle* findet sich sehr oft in diesem Sinne). So kommt unsere Erfahrung zustande. Diese Erfahrung kann nun aber keine Erkenntnis der Wahrheit sein. Sie ist ja nur das Produkt „d'une synthèse toute subjective, antérieure à l'expérience, fatale et aveugle, qu'il [Kant] appelle un *jugement synthétique à priori*, et il conclut qu'une raison qui est ainsi faite doit borner ses prétentions à la connaissance de ses modes de penser et renoncer à atteindre la nature des choses. Si, en effet, mes jugements et mes raisonnements ne sont pas des *perceptions* de rapports qui me sont *manifestés*, que je constate et que j'accepte en les formulant, si ce sont des fonctions psychologiques [!] dont moi seul je suis à la fois le principe et le témoin, n'est-il pas raisonnable de vivre dans une réserve intellectuelle absolue sur la valeur de la science?“ (53.) So will die Philosophie Kants nicht zu einer Erkenntnis der Wahrheit führen, sondern zum Subjektivismus, zum Skepticismus und zwar — der Ausdruck ist so schön, dass man fast bedauern möchte, dass er nicht stimmt — zu einem „scepticisme tranquille, sûr de lui-même“ (53).

Diese Darstellung ist nun in allen ihren Teilen unkantisch. Zunächst ist Kants Ausgangspunkt nicht einerseits die absolute Welt der Dinge an sich, andererseits „une raison pure, dont la loi d'action serait connaissable par une analyse de la raison elle-même, antérieurement aux actions dont elle doit être le principe ou le siège“ (354). Kants Ausgangspunkt, seine einzige Voraussetzung ist

vielmehr die Erfahrung selbst, der Begriff der Erfahrung. Und weiter: Kant fragt nicht: Wie kommt es in der reinen Vernunft zu der Vorstellung eines Dinges an sich? sondern er fragt: Wie ist Erfahrung möglich? Er giebt darum auch nicht die illusionistische Antwort: Zu einer Vorstellung der Dinge an sich kommt es überhaupt nicht, unsere Vernunft giebt uns keine Erkenntnis der objektiven Wahrheit, sondern sie zeigt uns immer nur unsere eigene subjektive Wirkungsweise, sie lügt uns fortgesetzt ihre synthetischen Urteile a priori vor, die mit der objektiven Wirklichkeit, der ontologischen Wahrheit, gar nichts zu schaffen haben. Im Gegenteil ist bei Kant die Überzeugung von der Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit schon vorausgesetzt in dem Glauben an die Erfahrung, einem Glauben, der nachträglich bestätigt wird, indem als Bedingungen des vorausgesetzten Idealbegriffs der Erfahrung — die thatsächlichen Verknüpfungsweisen unserer Vorstellungen aufgezeigt werden. So ist Kants Glaube an die Macht der Vernunft der Glaube des Kritikers. An die Erfahrung nicht glauben, hiesse die Vernunft aufgeben. Die Erfahrung ist also wahr. Und die synthetischen Urteile a priori, nach denen wir beurteilen, ob eine Aussage, die mit dem Anspruch auftritt, Erfahrung zu bieten, auch wirklich Erfahrung ist — diese synthetischen Urteile a priori müssen wahr sein: weil sie die Bedingungen der Erfahrung sind, ist ihre Wahrheit so gewiss wie die Wahrheit der Erfahrung selbst. Von einer „synthèse fatale et aveugle“ ist aber hier gar keine Rede. Notwendig freilich sind die Formen der Synthese; aber sie sind es im selben Sinne, wie die Conclusio notwendig ist, wenn die Prämissen gegeben sind. Die Notwendigkeit ist nicht im Subjekt begründet, es handelt sich nicht um eine „synthèse toute subjective“, sondern ihr Grund ist ein objektiver: er liegt im objektiven Begriff der Erfahrung. Es ist eine Notwendigkeit zum Zwecke der Erfahrung, um die es sich handelt, also in so ferne eine teleologische Notwendigkeit im Gegensatz zu der bloss psychomechanischen, rein subjektiven Notwendigkeit, von der Mercier allein weiss. Der Begriff der Erfahrung ist der Zweck der synthetischen Urteile a priori, und diese werden darum von Kant als giltig anerkannt, weil ihre notwendige Beziehung auf diesen Zweck eingesehen werden kann.

Zudem kommt gerade den wichtigsten synthetischen Formen, nämlich den Grundsätzen der Relation (sowie denen der Modalität) überhaupt keine psychomechanische Notwendigkeit zu, sondern nur teleologische (normative). Sie sind nur für den notwendig, der Er-

fahrung, Erkenntnis, Wahrheit will. Der Säugling und der Idiot, die nicht nach Erfahrung streben, verbinden ihre Wahrnehmungen nicht nach diesen Normen. Und wir selbst gehen an tausend Ereignissen vorüber, die darum für uns keine Erfahrungsobjekte werden, weil wir uns nicht die Mühe nehmen, sie nach den „regulativen Grundsätzen des reinen Verstandes" zu appercipieren. Das Gebiet dieser synthetischen Formen ist das Gebiet möglichen Irrtums, das Gebiet der Freiheit. Gebrauch von ihnen machen, heisst Wahrnehmungsinhalte zu Erfahrung machen, heisst Wahrnehmungsinhalte verstehen. Man kann aber Wahrnehmungsinhalte auch unverstanden bleiben lassen, indem man ihnen überhaupt keine Beachtung schenkt, und man kann sie auch missverstehen, indem man sie zwar zu verstehen sucht, es aber nicht vermag, die betreffenden synthetischen Formen in normativer Weise anzuwenden. Solches psychologisch bedingte Missverstehen: das verdient recht eigentlich den Namen einer *synthèse toute subjective, fatale et aveugle*. Hier ist jedes dieser Worte an der richtigen Stelle. Aber wir wissen, dass die kritische Erkenntnislehre hiernach nicht fragt: ihr Thema sind nicht die psychologischen Synthesen, die nach den psychischen Kausalgesetzen vollzogen werden, sondern ihre Aufgabe ist die Besinnung auf die Erkenntniswerte liefernden Synthesen, die vollzogen werden sollen.

Das zweite Buch untersucht die Bedeutung des methodischen Zweifels. Es beschäftigt sich vorwiegend mit Descartes. Allein wenn es auch kein unmittelbarer Beitrag zur Kantkritik ist, so ist es darum doch für die Kantkritik von nicht geringer Wichtigkeit. — Descartes beginnt seine bekannten Untersuchungen mit dem Zweifel an Allem und entdeckt als das Resultat eben dieses Zweifels eine unanzweifelbar gewisse Wahrheit: die Selbstgewissheit des Ich. Mercier greift nun die logische Berechtigung der Descartischen Argumentation an. „Nous voulons nous demander si, après avoir proféré un doute positif général, appliqué à chacun des groupes possibles des connaissances humaines et fondé sur l'insuffisance des principes mêmes par lesquels nous arrivons à connaître, il y a encore moyen de sauver une certitude quelconque. — A notre avis la réponse négative s'impose. De la position du doute, quoi que l'on fasse, on ne fera jamais sortir que le doute" (84). Descartes erkauft nach Mercier seine positive Folgerung durch Unlogik. Wäre Descartes konsequent gewesen, so hätte er folgern müssen: Wie kann ich wissen, ob

nicht auch die notwendige Beziehung, die ich zwischen meinem Bewusstsein und meiner Existenz zu finden glaube, eine Illusion ist? Allein Mercier übersieht, dass eine derartige Folgerung unlogisch wäre.[1]) Denn sie bestreitet das, was sie voraussetzt, nämlich das Ich. Gerade das ist ja der bleibend wertvolle Inhalt der Descartischen Aufstellungen, dass sie die Nicht-Wegdenkbarkeit des Ich ans Licht gezogen haben. Was kann es darum für einen Sinn haben, zu fragen: „Ne pourrais-*je* pas mettre en doute la réalité objective de ma pensée?" (85.) Die Frage beantwortet sich selbst. Wenn auch alle meine Gedanken falsch sein sollten, so bin Ich doch, der ich sie denke. Mercier führt gegen Descartes aus, dass ein Zweifel an Allem überhaupt unmöglich sei: aber man widerlegt jemanden nicht, indem man behauptet, was dieser bewiesen hat. Und Descartes hat bewiesen, dass der universelle Zweifel nicht durchführbar ist. Mercier hilft sich nun freilich mit der Unterscheidung des positiven und negativen Zweifels. Ersterer sei der Zweifel Descartes', ein wirklicher Zweifel; letzterer, der von Mercier als berechtigt und notwendig anerkannte Zweifel, sei blosse Urteilsenthaltung, so lange noch keine entscheidenden Gründe vorliegen, er sei eine „ignorance voulue" (111). Allein das Bemühen, die Verwandtschaft mit der Descartischen Theorie abzuleugnen, ist ganz vergeblich. Denn es ist schlechterdings kein Einwand gegen Descartes, im Anschluss an Aristoteles und Thomas zu erklären: „il est naturel et légitime de tenter un doute universel" (114). „Mais l'effort pour douter de tout est condamné à un échec final . . . Il y a des propositions dont les termes sont tels que leur mise en présence révèle nécessairement leur convenance ou leur répugnance avec une netteté qui ne laisse place à aucun doute" (116). Gerade das hat Descartes vorzüglich entwickelt.

Was ist nun aber die Tragweite der Descartischen Theorie? Mercier nimmt sie wie eine Einheit, stellt die *existence substantielle du moi* und die *nécessité de la connexion entre la pensée et le moi pensant* neben einander, als wären das Wechselbegriffe oder doch Begriffe, zwischen denen eine nécessité de la connexion bestände (85). In so ferne als Descartes selbst die Sache so aufgefasst hat, ist ja Mercier dazu berechtigt. Vom Boden der kritischen Philosophie aus macht sich jedoch hier eine scharfe Unterscheidung nötig.

---

[1]) Wenn Mercier Descartes vorwirft, er habe sich dagegen erklärt, Evidentes als wahr anzuerkennen (85), so stimmt das einfach nicht: Descartes sucht ja gerade nach etwas Evidentem, und er verwirft die blinde Anerkennung der Vorstellungswelt nur darum, weil er in ihr nichts Evidentes entdeckt

Der legitime Inhalt des Descartischen Beweises ist der: All unsern Bewusstseinsäusserungen liegt das Ich bereits zu Grunde. Indem sich das Bewusstsein bethätigt, beweist es seine Existenz. Man vergleiche Kants oft citiertes Wort: „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können" (Kr. d. r. V. B 131). Und der illegitime Inhalt des Beweises ist der: Das Ich, welches ich in meinem Denken finde, die substantia cogitans, ist das allerbekannteste, das klarste und deutlichste Datum des Bewusstseins und das Musterbeispiel für alle weiteren Erkenntnisse. „Es ist merkwürdig," sagt Windelband mit Recht in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" (2. Aufl., I, 179), „dass dieser grosse Philosoph niemals die Decke von den Abgründen der Täuschung gezogen zu haben scheint, welche in dem, was wir unsere Vorstellung von uns selbst nennen, enthalten sind: er geht vielmehr immer von der Annahme aus, als könne es gar nichts Einfacheres und Durchsichtigeres geben als diese kompliciertste und verdichtetste unserer Vorstellungen, und er will von diesem dunklen Hintergrunde unseres Seelenlebens das Licht auf alles Wissen fallen lassen." An diesem Punkte setzt denn auch die Kritik ein, die Kant an Descartes übt. Descartes verwechselt die reine Form des Denkens, das „transscendentale Ich", mit dem metaphysischen Substrat des Bewusstseins: ersteres hat er gefunden, letzteres glaubt er mit ihm identisch; aber zwischen beiden gibt es keinerlei erkenntnistheoretische Beziehung.

Was ist aber des Näheren der eigentliche Charakter des transscendentalen Ich, dieser notwendigen immanenten Voraussetzung alles Denkens? Ist es eine Thatsache? Ist der Satz „Cogito ergo sum" mithin ein Erfahrungssatz? Es ist mir nicht bekannt, dass bereits darauf hingewiesen worden wäre, dass Kants Stellung gerade zu dieser Frage in den beiden Auflagen der Kr. d. r. V. nicht dieselbe ist. Ich gehe darum in Kürze hierauf ein. Nach der ersten Auflage ist der Satz (versteht sich: so weit er zu Rechte besteht) kein Erfahrungssatz. Er enthält vielmehr bloss die Form der Apperception. Ebenso entscheidet sich Kant in dem nach der zweiten Auflage der Kritik (vermutlich 1788) verfassten Aufsätzchen „Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, dass wir denken?" „Das Bewusstsein, . . überhaupt zu denken, ist ein transscendentales Bewusstsein, nicht Erfahrung" (2. Hartensteinsche Ausgabe IV, 500). In der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. wird die Frage nicht so einfach entschieden. Hier findet sich mehrfach (vgl. bes. B 420—430) die Erklärung, „der Satz: Ich denke, oder: Ich existiere denkend, ist

ein empirischer Satz" (B 428). Allein trotz dieses scheinbar offenkundigen Widerspruchs kann man — wenn man nicht in Wortklaubereien hängen bleiben will — nicht sagen, dass Kant damit etwas von der in der ersten Auflage vertretenen Theorie zurückgenommen habe; er hat vielmehr nur zu seiner früheren Theorie einen neuen Gedanken hinzugefügt. Es ist darum auch weder ein Zeichen von unsicherem Hin- und Herschwanken, wenn er, wie bereits bemerkt, ein Jahr später wieder die Formulierung der ersten Auflage wählt, noch ist es ein Zeichen von Inkonsequenz, wenn B 405 eine Stelle aus der ersten Auflage stehen geblieben ist, wonach der Satz keinen empirischen Inhalt haben darf. Das klingt freilich zunächst verwunderlich. Allein man beachte Kants Argumentation, bes. in der Anmerkung B 422 f.: Das „Ich", das ich mir zum Bewusstsein bringen kann, ist nur die „logische Funktion", die transscendentale Einheit des Bewusstseins, etwas Ausserzeitliches. Mit dem Begriff dieses Ausserzeitlichen ist aber kein Dasein gegeben. Der Satz „Alles, was denkt, existiert" ist falsch: „Denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen" (B 422). Die Beziehung zwischen der transscendentalen Einheit des Bewusstseins und meiner Existenz ist vielmehr folgende: Der Akt, in dem ich mir mein Ich zum Bewusstsein bringe, ist ein Akt empirischer Besinnung — und solche Besinnung setzt mein Dasein voraus (freilich ohne dass mir dieses dadurch als Erkenntnisobjekt gegeben würde). Das Ich ist folglich zwar kein Gegenstand empirischer Erkenntnis; aber die Besinnung auf das Ich, diese Bethätigung des „inneren Sinnes" ist etwas, das ich empirisch (in der Zeit) vollziehe (vgl. auch § 25 der transscendentalen Deduktion). Gewiss ist das reine, von der Erfahrung unabhängige Ich die Bedingung aller Erfahrung. Aber ohne irgend eine empirische Vorstellung würde ich mir dieser Bedingung gar nicht bewusst werden können. Auch das Notwendige und Allgemeingiltige kann ich nur auf empirischem, zufälligem Wege erfassen, weil ich auf anderem Wege überhaupt nicht gehen kann. Und in so ferne ist das „Cogito" ein empirischer Satz. — Der ganze Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Auflage ist ein Unterschied im Ausgangspunkt. Geht man aus vom reinen Ich, der notwendigen Bedingung des Bewusstseins, so ist es keine Erfahrung, dass wir denken: denn Erfahrung lehrt keine Notwendigkeit. Geht man aber aus vom empirischen Ich, so erkennt man, dass in ihm die Bedingung liegt, sich des reinen Ich bewusst zu werden; und dann

ist es Erfahrung, dass wir denken. In der ersten Auflage der Kritik geht Kant bei Behandlung des Descartischen Satzes nur vom reinen Ich aus, in der zweiten ergänzen sich beide Betrachtungsweisen. Und der Grund, aus dem Kant diese Ergänzung gegeben hat — ich habe den Punkt vorhin schon gestreift — ist der: Kant will den Satz Descartes' vor ontologischer Missdeutung schützen: aus dem blossen Begriffe des denkenden Wesens kann so wenig wie aus einem anderen Begriffe die Existenz herausgeklaubt werden. Darum ist die Formulierung „Cogito ergo sum" irreführend. Der Satz ist jedoch richtig, wenn man anerkennt, dass es zuerst einer empirischen Besinnung bedarf, um das „Cogito" als etwas Wirkliches festzustellen. Damit haben wir den vollen kritischen Sinn des „Cogito ergo sum", den der grosse Fortsetzer des Descartischen Denkens erst in der zweiten Auflage seines Hauptwerkes gegeben hat.

Im dritten Buch giebt Mercier die Lösung der ersten seiner beiden oben erwähnten kriteriologischen Hauptfragen: Giebt es objektiv giltige Urteilsbeziehungen? — Der ganze Abschnitt ist eine fortlaufende Kantkritik. Von besonderem Interesse sind die Einwände, die Mercier gegen die Kantische Moralphilosophie, bezw. gegen deren Verhältnis zu Kants Erkenntnislehre erhebt. — Zunächst zollt Mercier der im thomistischen Lager offiziellen, von Heinrich Heine inspirierten Kantauffassung seinen Tribut. Zu dem bekannten Wort aus der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen," bemerkt Mercier, es sei zu beachten, dass sich diese Stelle in der ersten Auflage noch nicht findet. „Kant n'a-t-il pas dans l'intervalle entre les deux éditions, de 1781 à 1787, mesuré la portée de la critique de la raison spéculative au spectacle de ses conséquences pratiques, jugé de la cause par ses effets? Cela nous paraît vraisemblable" (140). Die entgegenstehende „exégèse optimiste", wonach Kant diese Worte in aller Ehrlichkeit, dem ursprünglichen Sachverhalt entsprechend, niedergeschrieben habe, erscheint Mercier „plus ingénieuse que vraie" (156). Zwar giebt er zu: „Cette supposition ingénieuse ramènerait à l'unité l'oeuvre des deux critiques du philosophe allemand, et elle peut invoquer en sa faveur un passage significatif de la seconde édition de la Critique de la raison pure. Mais elle ne nous paraît pas fondée. La Critique de la raison pratique nous semble bien plutôt la revanche de la conscience morale

sur les excès du dialecticien" (193). Seite 343 wird aus dem „nous paraît" sogar die schärfste positive Behauptung: Mit Zurückverweisung auf die soeben citierte Stelle heisst es da: „nous avons montré ailleurs le désaccord inévitable [!] entre la Critique de la raison pure et la Critique de la raison pratique". Es ist immer eine gefährliche Sache, in einer kritischen Besprechung zu sagen: ‚Zwar liesse sich die Theorie des Verfassers auch anders auslegen, als wir thun. Der Verfasser sagt sogar selbst, dass er anders ausgelegt sein will. Und würden wir ihn so auslegen, wie er es wünscht, so würden auch unsere Einwände nicht mehr treffen. Aber jene Forderung des Autors, in der für ihn günstigen Weise ausgelegt zu werden, ist unberechtigt.' Dass aber im vorliegenden Falle Kants Forderung doch berechtigt ist, ist nicht schwer nachzuweisen. Man braucht bloss Kants Briefe aus der Zeit der Abfassung der ersten Auflage der Kr. d. r. V. durchzublättern, wenn man sich überzeugen will, dass Kant in dieser Zeit nicht blosser „dialecticien" gewesen ist, sondern dass die „conscience morale" auch damals stets in ihm lebendig gewesen ist. Ein Rückschlag, den sie erst bewirkt hätte, als das Buch fertig vorlag, wäre aber nur dann verständlich, wenn sich Kant während der Abfassung seiner ersten Kritik überhaupt nicht um ethische Fragen bekümmert hätte. Vollkommen überzeugend hat sich Windelband zu dieser Frage geäussert in der „Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos." I (1876/77), S. 228—230, so dass es hier genügen kann, auf diese Ausführungen zu verweisen.

Doch diese Bemerkungen über Kants Tendenzen haben für Mercier nur den Wert einer kleinen Plänkelei. Ungleich wichtiger ist ihm folgender Einwand gegen die erkenntnistheoretische Haltbarkeit der Kantischen Ethik: „Si les noumènes sont *tous* incertains, pourquoi ce noumène qui est le sujet de la liberté et de la loi morale, ne le serait-il pas?" (157.) In der That scheint mir hier ein Punkt getroffen, der eingehende Berücksichtigung verdient. Kant schärft ja nun allerdings oft genug ein, dass „nur zum praktischen Gebrauche" den Vernunftbegriffen Realität verschafft würde. Allein die Frage liegt doch immer noch so: Zugegeben auch, dass wir im moralischen Bewusstsein kein noumenales Objekt erfassen, das weiterer theoretischer Bestimmung zugänglich wäre, so erhalten wir doch die Gewissheit seiner Thatsächlichkeit. Wir erhalten die Gewissheit, dass unserem empirischen Ich ein Ding an sich zu Grunde liegt. Wenn nun die praktische Vernunft keine Illusion ist, und das ist sie doch nicht, so muss diese Gewissheit von der

theoretischen Vernunft acceptiert werden; unmöglich aber kann die praktische Vernunft zugeben, dass die theoretische trotzdem fortfährt zu behaupten, auch die Existenz dieses Ich an sich sei zweifelhaft Gäbe sie aber (was sie bei Kant nicht thut) die Beweisbarkeit der Existenz des Ich an sich zu, so wäre damit in den universalen erkenntnistheoretischen Phänomenalismus Bresche gelegt. — Dass Kant die hier liegende Schwierigkeit nicht eigentlich beseitigt hat, scheint mir unleugbar. Jedoch giebt es eine Phase in der Entwicklungsgeschichte der Kantischen Moralphilosophie, in der sie nahezu völlig vermieden ist. Es ist die Phase, in der Kant die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" geschrieben hat. Allerdings wird auch hier, nicht zu Gunsten der Klarheit, die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich herbeigezogen; aber sie spielt hier fast nur die Rolle eines rohen Vergleiches für die Unterscheidung von Sinnenwelt und Verstandeswelt (2. Hartensteinsche Ausgabe IV, 299), und diese letztere Unterscheidung besagt etwas wesentlich anderes. Die „Verstandeswelt" oder „intellektuelle Welt" ist nicht identisch mit der metaphysischen Welt, die den ontologischen Grund der empirischen Realität enthält, sondern sie ist die Idealwelt der Normen. Und die Beziehung dieser intellektuellen Welt auf die Welt der Erscheinungen ist keine metaphysische oder ontologische, sondern eine teleologische. Ich weiss wohl, dass mir Mercier ein paar Stellen auch aus der „Grundlegung" entgegenhalten kann, auf die sich diese Exegese nicht ungezwungen anwenden lässt; allein es kommt mir hier nur darauf an, zu zeigen, dass der kritische Idealismus durch Merciers Einwand nicht erschüttert wird. — Wie die kritische Erkenntnistheorie vom Begriff der Erfahrung ausgeht, zu dem das thatsächliche, nach psychologischen Gesetzen verlaufende Denken in einer teleologischen Beziehung steht, so geht die kritische Moralphilosophie vom Begriff einer moralischen Welt aus, zu der das thatsächliche Handeln eine teleologische Beziehung hat. (Das thatsächliche Denken und Handeln sind *in ihrer Existenz gerechtfertigt,* wenn sie den Forderungen des Begriffs der Erfahrung und der moralischen Welt entsprechen.) Betrachte ich mich nun als Glied dieser moralischen Welt, so erfasse ich mich nicht als Ding an sich, sondern ich erfasse nur die moralische Aufgabe, die mir als vernunftbegabtem Wesen obliegt. Ich erfasse in so ferne mein moralisches Ich. Aber dieses moralische Ich liegt, erkenntnistheoretisch betrachtet, in keiner anderen Sphäre als das erkenntnistheoretische Ich, das ich mir im „Cogito ergo sum" zum Bewusstsein gebracht

habe. Zu dem „Ich denke, mithin bin ich“ füge ich hier hinzu: „Ich soll, mithin bin ich“; zur „logischen Funktion“ des Bewusstseins tritt, wenn wir uns diesen Ausdruck gestatten wollen, seine „moralische Funktion“. Aber so wenig die logische Funktion die substantielle Natur des Bewusstseins hat begründen können, so wenig kann das die moralische; auch sie lehrt uns kein Noumenon kennen, sondern allein unsere moralische Verpflichtung. An die Untersuchungen Descartes' anknüpfend, können wir sagen: Descartes' Zweifel zeigt, das wir an Allem zweifeln können, nur nicht an uns selbst, an unserem Bewusstsein, und zwar so wenig wie an unserem theoretischen Bewusstsein, so wenig auch an unserem Werte setzenden, praktischen. —

Hinsichtlich des übrigen Inhaltes von Buch III kann ich mich kürzer fassen. Mercier giebt zwar zunächst ein „aperçu rapide sur les doctrines essentielles de la *Critique de la raison pure*“ (177 ff.) und dann eine eingehende Kritik des Kantischen Subjektivismus (207 ff.); aber ich habe dem nach dem bereits Gesagten kaum mehr etwas Wesentliches hinzuzufügen. Teilweise sind die gegen den Subjektivismus erhobenen Einwände sehr treffend, nur treffen sie eben nicht Kant, an den sie adressiert sind. Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Kantischen Lehren, der Erkenntniswert des Apriori wird beharrlich totgeschwiegen. Nach Merciers Auffassung sieht Kant die Welt durch seinen apriorischen Apparat wie durch eine blaue Brille hindurch, nennt aber — chose bizarre (182) — trotzdem dieses Weltbild *objektiv*. An Stelle der zum Zwecke der Erfahrung, also teleologisch, notwendigen Synthesen werden die „blinden“ Funktionsweisen des Intellekts gesetzt.

In welcher Weise will nun aber Mercier die Probleme, für die er die Kantische Lösung ablehnt, behandeln? Welche Theorie stellt er der, wenn auch nicht richtig aufgefassten, Kantischen Lehre von den synthetischen Urteilen a priori entgegen?

Kants Lehre entspringt der Einsicht, dass die Notwendigkeit, die den Urteilen der Mathematik und reinen Naturwissenschaft zukommt, nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden kann. Hierauf antwortet Mercier: Gewiss kann die blosse sinnliche Erfahrung keine notwendigen und allgemeingiltigen Urteile liefern, wohl aber kann das die sinnliche Erfahrung „de concert avec le pouvoir d'abstraction et de généralisation que nous revendiquons pour l'esprit humain“ (208). Mercier zeigt, dass man bei der Betrachtung eines Gegenstandes von dessen Besonderheiten abstrahieren und dadurch einen allgemein-

giltigen Begriff von ihm gewinnen kann. Davon aber, dass diese Abstraktion nur zu komparativer Allgemeingiltigkeit führen kann, wenn nicht ein allgemeingiltiges Gesetz bereits vorausgesetzt ist, davon, dass die Abstraktion, wie sie Mercier im Sinne hat, gar nichts anderes ist als der Versuch, die Wahrnehmungen nach den vorausgesetzten Normen des Bewusstseins zu Gegenständen von Erfahrungsurteilen zu formen, sagt er kein Wort. Er scheint überhaupt nicht gesehen zu haben, dass die „dem menschlichen Geiste eigene Kraft der Abstraktion und Generalisation" eben das in Frage stehende Problem enthält.

Mercier greift nun aber überhaupt die Kantische Unterscheidung von synthetischen und analytischen Urteilen an. Diese Unterscheidung sei von Kant lediglich nach etymologischen Gesichtspunkten getroffen und entbehre die sachliche Berechtigung. Der sachlich berechtigte Gegensatz zum analytischen Urteil sei das Erfahrungsurteil. Nun aber kann Mercier nicht umhin, zwei Klassen analytischer Urteile zu unterscheiden: in die erste Klasse gehören die Urteile, bei denen das Prädikat im Subjekt enthalten ist, in die zweite Klasse die Urteile, bei denen „das Wesen des Subjekts notwendige Voraussetzung des Prädikats" ist (211). Und nun versucht Mercier den Nachweis, dass die Prinzipien der Wissenschaft nicht synthetische Urteile a priori sind. — Was das Urteil $5 + 7 = 12$ angeht, so sei es analytisch, da man ja bloss den Satz des Widerspruchs auf Subjekt und Prädikat anzuwenden habe, um deren Identität einzusehen. Man könne sich das ganz deutlich machen, wenn man die sieben Einheiten, deren „collection" die Zahl 7 ist, und die fünf Einheiten, die zusammen die Zahl 5 repräsentieren, neben einander stellt und so die Zahl 12 auflöst in die Reihe $1 + 1 + 1 + \ldots$ Damit zeigt aber Mercier bloss, dass der Begriff 5 ebenso wie der Begriff 7 selbst schon das Resultat von 5, bez. 7 Synthesen ist, und dass es einer weiteren Synthese bedarf (eben der Nebeneinanderstellung und Addition), um aus ihnen die 12 zu erhalten, und damit die Identität der Synthese von 5 und 7 mit der Zahl 12 einzusehen. Indem ich sage $1 + 1 = 2$, vollziehe ich eine Synthese, und man kann den synthetischen Charakter der Arithmetik gar nicht besser veranschaulichen als eben durch solche Analyse der unseren Zahlen zu Grunde liegenden Synthesen. — Der geometrische Satz „die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten" gehört nach Mercier zur zweiten Klasse der analytischen Urteile. Der Prädikatsbegriff „kürzeste zwischen 2 Punkten" könne nämlich nicht definiert

werden, ohne zugleich den Subjektsbegriff „gerade Linie" und die notwendige Verbindung zwischen beiden ans Licht zu stellen (219). Der Beweis dieser Behauptung stützt sich darauf, dass Kant fälschlich angenommen habe, der Begriff der geraden Linie enthalte nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität, so dass also Subjekt und Prädikat verschiedenen Kategorien angehörten. Mercier argumentiert dagegen: „L'expression *ligne droite* désigne une *quantité*. L'adjectif *droit* n'y désigne pas une qualité, mais une différence spécifique dans le genre quantité [!]. La *ligne* est une notion de *genre*; la *ligne droite* est une *espèce* du genre *ligne*: *droite* est la *différence spécifique* qui, ajoutée au genre ligne, forme l'espèce ligne droite. — Donc le sujet *ligne droite* et le prédicat *le plus court* appartiennent à la même catégorie, à la quantité" (216). Dass es sich hier um eine Künstelei handelt, leuchtet ein. Der Gegensatz zur „geraden Linie" ist die „krumme Linie", und so wenig „krumm" eine differentia specifica im Genus „Quantität" ist, so wenig mithin im Begriff der krummen Linie eine quantitative Bestimmung enthalten ist, so wenig ist eine solche in dem der geraden Linie analytisch enthalten. — Das Kausalprinzip glaubt Mercier nach dem Satz des Widerspruchs einsehen zu können; er bezeichnet es darum gleichfalls als analytisch (220 ff.). Zu diesem Zweck giebt er ihm folgende Formel, die freilich nicht von Veränderungen spricht, von denen doch das Kausalprinzip zu sprechen hat; dafür spricht sie aber von etwas anderem, wovon das Kausalprinzip nicht sprechen darf, wenn sein Beweis nicht eine Erschleichung sein soll: „*L'être contingent exige une cause* ou, plus explicitement, *l'être existant dont l'essence n'est pas identique à son existence, exige une cause qui le fasse exister*" (221). Da die ganze Beweisführung von dem „zufälligen Wesen" ausgeht, ist sie natürlich eine petitio principii. — Merciers Versuch, die synthetischen Urteile a priori durch analytische zu ersetzen, erweist sich demnach bei Prüfung der Einzelfälle als verfehlt. Im Allgemeinen aber sei noch zu all diesen Einzelfällen bemerkt: Wenn Mercier Recht hätte, dass diese Prinzipien der Wissenschaft analytische Sätze wären, so würde sich nicht einsehen lassen, warum sie von der Erfahrung mit Notwendigkeit gelten. Sie würden dann zwar an sich genommen richtig sein — so richtig wie der Satz, dass der Pegasus ein Pferd mit Flügeln ist —, aber ihre objektive Giltigkeit, ihre Giltigkeit von den Objekten der Erfahrung wäre nicht zu erklären (vgl. Kr. d. r. V. B 314). Denn dieses letztere Problem ist nur zu lösen auf dem Wege der Kantischen Methode.

Gegen Schluss von Buch III giebt Mercier eingehende Erörterungen über die Metageometrie; er glaubt, hier eine zwingende Gegeninstanz gegen den Kantischen Apriorismus gefunden zu haben: „La possibilité d'espaces non-euclidiens est inconcevable ou, si elle est concevable, c'est que des concepts sont possibles sans l'intuition a priori exigée par Kant. La métagéometrie met ainsi en évidence l'arbitraire de la doctrine fondamentale de la Critique de la raison pure" (273). Ich glaube, das Unberechtigte dieser Auffassung in meiner Abhandlung „Kants transscendentale Ästhetik und die nichteuklidische Geometrie" im III. Bande dieser Zeitschrift, S. 261—300, nachgewiesen zu haben, und begnüge mich darum hier, auf diese Ausführungen zu verweisen.

Das vierte Buch hat zum Thema die metaphysisch-objektive Realität der Begriffe. Nach Kant sei, damit setzt Mercier ein, das Objekt unserer Vorstellungen eine Fiktion, ein Etwas, das seine Existenz einem blind funktionierenden lediglich subjektiven synthetischen Urteil a priori verdanke (282). Mercier kennt nur die von Kant überwundene Disjunktion: entweder sind die Objekte metaphysische Realitäten, oder sie sind Fiktionen des Geistes, und Kant ist nach ihm ein Vertreter der zweiten „Hypothese". So hält er dem Kantianismus die Frage entgegen: „Dira-t-on que la science est un roman, les mathématiques une poésie? Il faut pourtant en venir là, lorsqu'on prétend que tout objet de représentation intellectuelle *n'est que phénoménal*. Il n'y a plus, dans ce cas, de démarcation entre le domaine de la science et celui de l'art; de part et d'autre, le même pouvoir créateur du sujet pensant est seul à l'œuvre et la conscience ne devrait jamais nous renseigner qu'une activité productrice de phénomènes. — Un homme d'imagination, en possession de certaines impressions personnelles, pourra les combiner au gré de sa fantaisie . . ." (333/4). Noch gründlicher lässt sich der Charakter der auf eine transscendentale Deduktion gegründeten synthetischen Urteile a priori allerdings kaum verkennen, als es hier geschieht. Hier wird nicht mehr die teleologische Notwendigkeit mit der kausalen verwechselt; hier hört alle Notwendigkeit überhaupt auf, eine Rolle zu spielen: „le gré de la fantaisie" erscheint als Schöpfer der Erscheinungswelt. Und das soll die Kantische Theorie sein. Doch ich müsste fürchten, Mercier Unrecht zu thun, wollte ich die Stelle ernsthaft diskutieren. Im sonstigen Zusammenhang seines Werkes weiss er ja auch, dass es sich bei

Kants synthetischen Urteilen a priori um notwendige Urteile handelt, wenn er auch die Bedeutung von „notwendig" nicht richtig bestimmt. Ich glaube darum, annehmen zu sollen, dass diese Stelle dem, hier allerdings etwas weit gehenden, rhetorischen Pathos zuzurechnen ist, und dass Mercier selbst nicht annimmt, hiermit etwas Stichhaltiges gegen Kant vorgebracht zu haben. — Ernsthaft gemeint ist jedoch ohne Zweifel der nächste Einwand: Kants Phänomenalismus sei ausser stande, die Verschiedenheit der Begriffe zu erklären, die von ein und derselben Materie ausgelöst werden. „Comment, par exemple, à *une même matière donnée,* l'entendement appliquerait-il tantôt la catégorie de substance, tantôt celle de cause ou une autre quelconque?" (334.) Ich kann nicht sehen, dass hier eine Schwierigkeit liegt. Um eine in der Wahrnehmung gegebene Materie zum Gegenstand der Erfahrung zu machen, muss diese Materie kategorial bestimmt werden. Soll diese Bestimmung eine vollständige sein, so muss sie — Kantisch gesprochen — nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität geschehen. Jede beliebige Materie muss sich allen diesen Formen kategorialer Bestimmung unterwerfen lassen, und es ist Sache der „Urteilskraft", diejenigen Kategorien anzuwenden, auf die es in dem gegebenen Falle ankommt, und sie richtig anzuwenden. Macht die Urteilskraft ihre Sache schlecht, was ja oft genug vorkommt, so glaube ich durchaus mit Mercier, dass es ihr „physiquement impossible" war, die richtigen Bestimmungen zu treffen; denn auch ich unterschreibe den Satz „Les actes de cognition n'échappent pas à la loi du déterminisme" (335). Aber darin liegt doch kein Einwand gegen Kant. Kants Erkenntnislehre fragt gar nicht danach, wie weit es den empirischen Bewusstseinen „physisch" möglich oder unmöglich ist, richtig zu denken; sie bemüht sich lediglich, die Normen aufzufinden, bei deren Beobachtung das Denken richtig ist, und überlässt es der gut entwickelten Urteilskraft, diesen Normen zu folgen, und der schlecht entwickelten, ihre eigenen Wege zu gehen.

Ein Hauptargument Kants gegen die metaphysische Realität der Begriffe erkennt Mercier in der Lehre, dass Raum und Zeit nicht aus dem Bewusstsein weggedacht werden können, mithin keine metaphysischen Realitäten sind. „Cette argumentation repose sur une confusion de l'espace *réel* et du temps *réel*, objets d'intuition, avec l'espace *imaginé* et le temps *imaginé*, objets de souvenir et auxiliaires immédiats des concepts. — La représentation imaginative de l'espace est *consécutive* à une *première intuition* de l'espace *réel* et en est originairement dépendante; mais l'image persiste après

que la perception a disparu, et permet ainsi à l'esprit la conception abstraite de l'espace, en l'absence d'objets réels. . . . Des images spatiales graduellement agrandies se forment dans l'imagination, à mesure que se déploie l'acte généralisateur, et le flux de ces images successives laisse dans l'âme le sentiment d'une représentation confuse d'un espace illimité" (340/1). Allein selbst wenn man von der in Kants erstem Raumargument aufgedeckten Schwierigkeit absehen will, die darin besteht, einen realen Raum einfach anzuschauen — eine Schwierigkeit, um deren Beseitigung sich Mercier gar nicht bemüht —, so bleibt noch immer die andere crux, dass man auf diesem psychologischen Wege nur zu einem Erfahrungsraum gelangt, dem „sentiment d'une représentation confuse". Dabei bleibt aber die Hauptsache unverständlich: der Erkenntniswert, der dem Begriff des unendlichen Raums zukommt. Dieser Erkenntniswert, die Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit, ist ein qualitativ neues Moment, das weder aus den einzelnen Perceptionen des „realen Raums" noch aus der auf Grund dieser Perceptionen möglichen Abstraktion und Generalisation, dem oben besprochenen „pouvoir d'abstraire et de réfléchir propre à l'esprit humain" abgeleitet werden kann. Die Vorstellung des Raums als eines „vaste réceptacle" (341) liesse sich zur Not auf solche Weise erklären, die Giltigkeit der Vorstellung des unendlichen Raums aber nie. Denn eben weil es sich hier um die Giltigkeit handelt, entzieht sich das Problem — wie alle Wertprobleme — der psychologischen Erklärung. Mercier unterscheidet den realen Raum vom imaginären Raum. Aber seine Unterscheidung ist nicht durchführbar, weil ich, wenn ich den Raum bloss vorstelle — imaginiere —, wo ich ihn nie beobachtet habe, wo er vielleicht nie beobachtet werden kann, etwa auf der uns abgekehrten Seite des Mondes, doch weiss, dass er dort ist; es ist mir das nicht bloss wahrscheinlich, sondern ich weiss es. Das aber ist eine Thatsache, die jeder psychologischen Begründung unzugänglich bleibt.

Damit sind die Hauptpunkte von Merciers Kantkritik erledigt. Es erübrigt noch eine Prüfung der Argumentation, durch die Mercier zur Erkenntnis der „objektiven" Welt vordringen will. Hier ist zunächst zu bemerken, dass Mercier selbst die Erkenntnis der Dinge in ihrem „état absolu" mit Kant für ungereimt erklärt (354 u. ö.). (Freilich stellt er die Sache stets so dar, als befände er sich mit dieser Einsicht im Widerspruch zu Kant, der seine Kräfte am Versuch, diese ungereimte Aufgabe zu lösen, verschwendet hätte.) Mercier

will vielmehr lediglich die „réalité objective des concepts“ beweisen. Seinem Beweisgange giebt er selbst folgende Formulierung: „L'objet de nos concepts est matériellement contenu dans l'objet de nos sensations. Or, la réalité objective de nos sensations est hors de doute. Donc, l'objet de nos concepts est réel“ (327). Hiergegen würde natürlich kein Kantianer etwas einzuwenden haben; nur wäre zu betonen, dass „réel“ in der Conclusio keinen anderen Sinn haben darf als „réalité objective“ in der Minor, nämlich immanenten, empirischen, auf die Erscheinungswelt beschränkten. Allein Mercier will doch etwas mehr beweisen. Er fragt nach der Ursache der Sensationen und findet, da ich die Impressionen doch nicht selbst schaffe (wofür nur stehen dürfte, dass ich kein Bewusstsein davon habe, sie geschaffen zu haben), dass es „hors de moi, une cause active“ giebt, „qui me les fait subir“ (337). Der Fehler, der in dieser metaphysischen Anwendung des Kausalprinzips steckt, ist zur Genüge bloss gelegt in Sigwarts Logik. Die von Mercier vertretene Theorie „ist einleuchtend eben nur dann, wenn das Dasein der Objekte schon in der Stille vorausgesetzt ist, dessen Annahme sie erklären soll. Sobald man sich aber klar gemacht hat, dass in dem allgemeinen Kausalitätsprinzip niemals liegt, wie beschaffen die Ursache einer gegebenen Wirkung sein müsse, fehlt jede Möglichkeit, nach demselben auf das Dasein einer bestimmten Ursache zu schliessen. — Als Prinzip objektiver Wahrheit gedacht, hat aber der Satz in diesem Sinne noch viel bedenklichere Mängel. Denn auch gesetzt, er könnte als allgemeines Axiom gelten, das durch sich selbst gewiss wäre, so ist er für den Schluss auf äussere Objekte nur anwendbar, wenn zugleich der Satz: Ich bin mir nicht bewusst, meine Affektionen selbst hervorgebracht zu haben, beweist, dass ich in der That nicht ihre Ursache bin; er setzt also für seine Anwendbarkeit das Axiom voraus, dass ich nur die Ursache dessen bin, was ich mit Bewusstsein hervorbringe; ein Axiom, dessen apriorische Giltigkeit niemand behaupten wird“ (Sigwart, Logik, 2. Aufl., I. 417). (Vgl. ferner die vorzüglichen Ausführungen in Edmund Koenigs „Entwicklung des Kausalproblems in der Philosophie seit Kant“, II. 391 ff.)

Und nun noch eine kurze Bemerkung über die erkenntnistheoretische Hauptfrage: Wie beziehen sich Vorstellungen auf Gegenstände? Nach Mercier, wie wir soeben gesehen haben, so, dass die Gegenstände Ursachen der Vorstellungen sind. (Eine tiefer gehende Theorie habe ich auch in den übrigen Teilen des Buches nicht finden können.)

Diese Auffassung ist ja nun sehr einfach, aber sie ist einfacher als das Problem und darum ungenügend. Denn mit welchem Rechte kann nun Mercier annehmen, dass der von der appréhension gegebene concept den Namen eines „concept objectif" verdient? Wie kann er die skeptische Frage zurückweisen, ob nicht etwa das Medium der Sinnlichkeit das Bild des Gegenstandes fälscht durch einen *mécanisme tout subjectif, fatal et aveugle?* Ich sehe keine Möglichkeit, wie eine rein psychologische Theorie des Erkennens dieser Frage begegnen kann.

Meine Ausführungen über das Buch von Mercier sind eine lange Reihe von ablehnenden Bemerkungen. Ich möchte darum nicht unterlassen, zum Schluss noch einmal stark hervorzuheben, dass damit kein ungünstiges Gesamturteil begründet sein soll. Der Kantianer ist gewöhnt, in der thomistischen Litteratur zwar nicht selten Schmähungen der kritischen Philosophie — Willmanns Geschichte des Idealismus ist noch in frischem Andenken — aber nur herzlich selten ein ernsthaftes Eingehen auf ihre Probleme zu finden. Hier aber liegt ein ganzes Buch vor, das eine prinzipielle, wirklich wissenschaftliche, Auseinandersetzung mit dem Kantianismus anstrebt. Darum ist ein solches Buch auch für den Leser fruchtbar, der mit den hier vorgeschlagenen Lösungen der Probleme nicht einverstanden sein kann: denn auch für ihn wird die Folge der Lektüre eine Klärung der Probleme sein können.

Der Zweckbegriff bei Kant.

Von Dr. A. Pfannkuche.*)

1. Der Ausgangspunkt.

Mit Kant tritt die Behandlung des Zweckbegriffs in ein durchaus neues Stadium. Spinoza hatte den Zweckgedanken so radikal geleugnet, wie nur möglich war; die deutsche Aufklärung, fussend auf Wolffs „experimenteller Gotteslehre", den Gedanken bis ins andere Extrem bejaht. Zwischen beiden Extremen, nur verschieden in der Nüancierung, bewegt sich die gesamte philosophische Behandlung des Gedankens bis auf Kant, und für beide ist der Zweck lediglich ein metaphysisches Prinzip. Kant entzieht ihm die metaphysische Grundlage und bahnt eine neue fruchtbare Behandlung des Begriffs in zwei Richtungen an, deren klare Sonderung und Ausgestaltung für die wissenschaftliche Arbeit, soweit sie es mit Zweckbegriffen zu thun hat, von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.

Wie kommt Kant zur Erörterung der Zweckfrage? Kant arbeitete nach Vollendung der Kritiken der theoretischen und der praktischen Vernunft an einer Kritik des Geschmackes, „um die den Gefühlen der Lust und Unlust entsprechenden allgemeinen Beurteilungsprinzipien aufzufinden" (Kant an Reinhold, 28. Dezember 1787). Er erkennt jetzt drei Teile der Philosophie,

---

*) Wir freuen uns, unsern Lesern die Bekanntschaft des Verfassers vermitteln zu können, welcher durch sein mannhaftes Verhalten in der Weingart'schen Angelegenheit sich jüngst hervorgethan hat. Er handelte als echter Kantianer nach dem Vorbild, das Kant in seiner Kr. d. pr. V. (Methodenlehre) mit den Worten Juvenals so schildert:

„ . . ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas."

Die Redaktion.

„deren jede ihre Prinzipien apriori hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntnis sicher bestimmen kann — theoretische Philosophie, Teleologie und praktische Philosophie, von denen freilich die mittlere als die ärmste an Bestimmungsgründen apriori befunden wird." Gegen Ostern (1788) hofft er mit dieser „unter dem Titel der ‚Kritik des Geschmackes' im Manuskript obgleich nicht im Druck fertig zu sein." Der Abschluss dieser Arbeit verzögert sich aber wider Erwarten um über drei Jahre und inzwischen erweitert sich die „Kritik des Geschmackes" zur „Kritik der Urteilskraft", von der erstere nur ein Teil ist. Vorher hat Kant bereits eine Abhandlung „über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" veröffentlicht und einen — zuerst durch J. S. Beck, Riga 1794 im Auszuge herausgegebenen Aufsatz „über Philosophie überhaupt" als Einleitung für die beabsichtigte Kritik des Geschmackes geschrieben. Die jetzt fertig ausgebaute „Kritik der Urteilskraft" bezw. die in ihr enthaltene Teleologie gewinnt nun aber für Kant noch eine neue vorher nicht beabsichtigte Bedeutung: sie liefert ihm „das Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen" (Einleitung III, Überschrift), die Vereinigung des Gegensatzes zwischen Natur und Freiheit, sinnlicher und sittlicher Welt, theoretischer und praktischer Vernunft.[1])

Die Kritik der reinen Vernunft ging bloss auf unser Vermögen, Dinge apriori zu erkennen und beschäftigt sich also nur mit dem Erkenntnisvermögen, mit Ausschliessung des Gefühls der Lust und Unlust und des Begehrungsvermögens und unter den Erkenntnisvermögen mit dem Verstande nach seinen Prinzipien apriori mit Ausschliessung der Urteilskraft und der Vernunft. Der Verstand hat sein eigenes Gebiet im Erkenntnisvermögen und ist in der „Kritik der reinen Vernunft" in seinen sicheren Besitz gesetzt. Die Vernunft, die „nirgends als lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens konstitutive Prinzipien apriori enthält", hat in der „Kritik der prak-

[1]) Gegen diese Auffassung der Kr. d. U. als eines „Verbindungsmittels" ist von Stadler in seiner eingehenden, aber nicht ganz einwandsfreien Untersuchung [Kants Teleologie. Berlin 1874 pag. 25 ff.] Einsprache erhoben. St. stützt sich auf eine inzwischen als irrtümlich erwiesene Bemerkung Rosenkranz' (Werke I, Vorrede XXXVII), dass der Aufsatz „Über Phil. überh." erst vier Jahre nach Vollendung der Kr. d. U. abgefasst sei, und glaubt diesen Aufsatz gewissermassen als Korrektur der Kr. d. U. ansehen zu müssen, wodurch die Darstellung von Kants Teleologie u. E. eine in wichtigen Punkten unvollständige geworden ist.

tischen Vernunft" ihren Platz erhalten. Bleibt die Urteilskraft und die Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust.

Ob nun diese, „die in der Ordnung unserer Erkenntnisvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Prinzipien apriori habe, ob diese konstitutiv oder bloss regulativ sind . . . und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen . . . apriori die Regel gäbe: das ist es, womit sich die gegenwärtige Kritik der Urteilskraft beschäftigt" (Vorr. 4).

Zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie thut sich noch eine andere Kluft auf: das ist die zwischen den Gebieten der Naturbegriffe (den sinnlichen nach den Gesetzen der mechanischen Kausalität erklärbaren durch die theoretische Gesetzgebung des Verstandes) und der Freiheitsbegriffe (den übersinnlichen, nach den Gesetzen der moralischen Kausalität erklärbaren durch die praktische Gesetzgebung der Vernunft). Ob nun zwar zwischen diesen beiden Gebieten ein Übergang nicht möglich erscheint, so soll doch dieses auf jenes einen Einfluss haben, „nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muss folglich so gedacht werden können, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme." Damit scheint uns der Zweckgedanke sofort in seinem wahrsten innersten Ursprunge erfasst zu sein: er entspringt nicht aus der Betrachtung zweckvoller Einrichtungen in der Natur, wie vor und nach Kant vielfach angenommen worden ist; sein Grund liegt einfach in dem Freiheitsbedürfnisse des Menschen, das sich ein seinem Wesen nach notwendiges Ziel setzt: Herrschaft über die Natur, und sofern dieses etwas im Menschen unausrottbares ist, will er anders sich in seiner Persönlichkeit behaupten, insofern und soweit hat auch der Zweck einen unaustilgbaren und somit apriorischen Bestand.

Damit ist zugleich der Weg gebahnt zu einer rein psychologischen Ableitung des Zweckgedankens und zwar aus dem Willensphänomen. In der That dürfte sich diese Ableitung als die einzig mögliche erweisen. Welche Bedeutung dieser Ausgangspunkt für die Gestaltung des Gedankens bei Kant gewinnt, werden wir weiterhin sehen.

Wie nun der Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach den Prinzipien der anderen möglich und zu bewerkstelligen ist, das zu untersuchen und nach seinen

Grenzen zu bestimmen, ist die eigentliche Aufgabe der Kr. d. U. Die moralische Ursache ist Endursache (Absicht) oder Zweck; daher ist die einzig mögliche Art, Natur und Freiheit zu vereinigen, die Verknüpfung zwischen dem Natur- und dem Zweckbegriff, und dies geschieht durch den Begriff der natürlichen Zweckmässigkeit: Erkenntnis der Natur durch den Verstand — Verwirklichung der Freiheit durch die praktische Vernunft: Unterordnung der Natur unter die Freiheit durch den Begriff des Zweckes vermittelst der Urteilskraft — das ist der zu Grunde liegende Gedanke.

Die verschiedene Funktionsweise und Zuständigkeit des Verstandes, der Vernunft und der Urteilskraft stellt sich aber näher so: „Der Verstand giebt durch die Möglichkeit seiner Gesetze apriori für die Natur einen Beweis davon, dass diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben, aber lässt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urteilskraft verschafft durch ihr Prinzip apriori der Beurteilung der Natur nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als ausser uns) Bestimmbarkeit durchs intellektuelle Vermögen. Die Vernunft aber giebt eben denselben durch ihre praktische Gesetzgebung apriori die Bestimmung; und so macht die Urteilskraft den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich." Oder durch sie wird „die Möglichkeit des Endzweckes, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt."

Die Urteilskraft nun, als das Vermögen das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken, kann eine bestimmende sein (wenn ihr das Allgemeine, die Regel, das Prinzip, das Gesetz gegeben ist und sie demnach das Besondere darunter subsumiert) oder eine reflektierende (wenn sie zu dem gegebenen Besonderen das Allgemeine finden soll). Wie kann letztere, mit der wir es hier allein zu thun haben, ihre Aufgabe lösen? Sie bedarf dazu eines Prinzips. Der Erfahrung kann sie dies nicht entlehnen, denn es soll eben erst die Möglichkeit der systematischen Unterordnung der empirischen Prinzipien untereinander begründet werden. Sie kann es überhaupt nicht anderwärts hernehmen, denn sonst wäre sie nicht mehr reflektierende, sondern bereits bestimmende Urteilskraft, da sie dann das Gesetz, das Allgemeine bereits apriori vorgezeichnet fände. Sie kann sich ihr apriorisches Prinzip also nur selbst geben. Andererseits darf aber die reflektierende Urteilskraft ihr Prinzip nicht der Natur

vorschreiben, weil die Reflektion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur richtet und diese sich nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten. Das Prinzip, das allen diesen Anforderungen Genüge leistet, ist nun das der formalen Zweckmässigkeit, d. h. wir sehen die Natur so an, als ob sie für unsere Erkenntnis geeignet sei, als ob ein Verstand den Grund der Einheit der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze enthalte.[1])

Die formale Zweckmässigkeit der Natur ist also ganz unterschieden von dem Begriff der praktischen Zweckmässigkeit (der menschlichen Kunst oder auch der Sitten), es ist keine Zweckmässigkeit der Natur für sich, sondern nur eine solche für unser Erkenntnisvermögen, ein Geeignetsein der Natur für unsere Erkenntnis. Über die „Erkennbarkeit" der Natur ist damit freilich nichts ausgesagt: „Man will nur, dass man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet sein wie sie will, durchaus nach jenen Prinzipien und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir nur, soweit jenes stattfindet, mit dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntnis erwerben können."[2]) Oder m. a. W., in der Natur muss für das notwendige Geschäft, zum Besonderen, welches die Wahrnehmung bietet, das Allgemeine und zum Verschiedenen wiederum Verknüpfung in der Einheit des Prinzips zu finden, ein Grund angenommen werden. Dies nennt Kant das „Gesetz der Specifikation der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze."

Mit dem so kurz skizzierten Prinzip der formalen Zweckmässigkeit, als einem transcendentalen Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, haben wir aber — das ist zu betonen — nicht den Schwerpunkt der Kantischen Zwecklehre erreicht, sondern nur deren Ausgangspunkt. Das Ziel der ganzen Untersuchung ist die Vermittlung zwischen den Natur- und Freiheitsbegriffen; jetzt ist eine allgemeine Bedingung apriori aufgestellt, unter der die Natur Objekt unserer Betrachtung zu werden vermag und zwar weder als ein Naturbegriff noch als ein Freiheitsbegriff, sondern als ein mittleres: ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft. Es ergiebt sich jetzt die naturgemässe Frage: zu welchem Resultate führt dies Prinzip

---

[1]) cf. Kr. d. U. Einl. pag. 23 ff. (cit. nach Rosenkranz).

[2]) Kr. d. U. Einl. 25.

einmal im Gebiete der Naturbegriffe, sodann in dem der Freiheitsbegriffe. Wir werden diesen Gang der Betrachtung einschlagen, hoffend dadurch einiges neues Licht auf die Zweckanschauung Kants zu werfen, zuvor aber das von Kant aus der teleologischen Betrachtung im eigentlichen Sinne Ausgeschiedene zusammenstellen.

2. Das von der teleologischen Betrachtung Auszuscheidende.

Es ist zunächst hinzuweisen auf den Unterschied, den Kant zwischen den ästhetischen und den teleologischen Urteilen über die Zweckmässigkeit eines Objektes aufstellt. Ein ästhetisches Urteil über die Zweckmässigkeit eines Objektes ist ein solches, das sich auf keinen vorhandenen Begriff vom Gegenstande gründet und keinen von ihm verschafft;[1]) der Gegenstand ist zweckmässig ohne einen bestimmten (inneren) Zweck; die Urteilskraft in dieser Beziehung ist eine rein subjektive. Die Beurteilung geschieht hier durch den Geschmack (ästhetisch, vermittelst des Gefühls der Lust) und dieser bezieht sich nur auf das harmonische Zweckverhältnis zwischen der Form des Gegenstandes und unserem Anschauungsvermögen. Ein teleologisches Urteil über die Zweckmässigkeit eines Objektes dagegen ist ein solches, das sich auf einen bereits vorhandenen Begriff vom Gegenstande gründet; denn es wird in diesem Falle Zweckmässigkeit der Natur nicht bloss in der Form des Dinges, sondern dieses ihr Produkt selbst als Naturzweck vorgestellt. Als Naturzweck aber ist ein Gegenstand anzusehen, wenn er als zweckmässig für sich selbst, seinem Begriffe, seinem Wesen, seiner Bestimmung entsprechend vorgestellt werden darf. Die Vorstellung der Zweckmässigkeit dieser Art als einer realen (objektiven, inneren) hat also, „da sie die Form des Gegenstandes nicht auf das Erkenntnisvermögen des Subjektes in der Auffassung desselben, sondern auf ein bestimmtes Erkenntnis des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht, nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurteilung desselben zu thun.“[2]) Die Beurteilung geschieht hier demnach durch Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen).

Die rein ästhetischen Zweckurteile fallen also für uns fort. Von der eigentlichen teleologischen Betrachtung ist aber ferner noch aus-

[1]) cf. Kr. d. U. Einl. VII.

[2]) Kr. d. U. p. 34.

zuschliessen die „objektiv-formale (mathematische) Zweckmässigkeit sowie die materiale des nützlichen Gebrauches oder „die relative Zweckmässigkeit der Natur zum Unterschiede von der inneren.“ Zirkel, Parabel und andere mathematische Grössen und Figuren sind ohne Zweifel zweckmässig zur Lösung gewisser Aufgaben, zur Gewinnung gewisser Einsichten; ihre Zweckmässigkeit ist eine intellektuelle und darum objektive. Gleichwohl liegt ihre Zweckmässigkeit nicht in ihrem reinen Begriffe, ihrem Wesen, sondern in ihrer Form, sie sind lediglich formal zweckmässig und doch wiederum in keiner Weise ästhetisch. Denn sie sind zweckmässig nicht ohne einen bestimmten Zweck, in der blossen Betrachtung, sondern zu dem Zwecke, den sie erfüllen. Aber andererseits ist diese mathematische Zweckmässigkeit auch nicht teleologisch; denn den mathematischen Grössen fehlt das natürliche raumerfüllende Dasein, sie sind lediglich Konstruktionen, Teleologie im eigentlichen Sinne ist zu ihrem Begriffe nicht nötig. Denn „auf den Begriff einer objektiven und materialen Zweckmässigkeit d. i. auf den Begriff eines (inneren) Zweckes der Natur“ leitet die Erfahrung unsere Urteilskraft „nur dann, wenn ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist.“ In der reinen Mathematik kann aber gar nicht von Ursache und Wirkung die Rede sein, und die dort gefundene Zweckmässigkeit daher nicht als Naturzweck betrachtet werden.[1])

Aber auch bei Beurteilung eines Verhältnisses von Ursache und Wirkung ist nicht unbedingt ein teleologisches Urteil gerechtfertigt. Wir können das Verhältnis der Ursache zur Wirkung so als gesetzlich ansehen, dass wir der Ursache die Idee der Wirkung der Kausalität als die Bedingung der Möglichkeit der Wirkung unterlegen, und zwar auf zweifache Weise: indem wir entweder die Wirkung unmittelbar als Kunstprodukt, als inneren (für sich-) Zweck ansehen oder als Material für die Kunst anderer möglicher Naturwesen, als Mittel zum zweckmässigen Gebrauch anderer Ursachen. Diese letztere Zweckmässigkeit der Dinge als „Mittel“ heisst Nutzbarkeit (für den Menschen) oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf) und kann nur als relativ beurteilt werden. Sie ist zwar nicht bloss eine formale, sondern eine materiale, wird aber gleichwohl von Kant von der teleologischen Beurteilung abgesondert und muss ausgeschlossen werden, will man anders die Teleologie von anthropomorphen Vorstellungsweisen frei halten. Denn die Nutzbar-

[1]) cf. Kr. d. U. § 62 Anf. Ros. 248.

keit oder Zuträglichkeit eines Dinges für andere (die äussere Zweckmässigkeit) können wir nur unter der Bedingung als einen Naturzweck ansehen, dass die Existenz dessen, dem es zunächst oder auf entferntere Weise zuträglich sei, für sich selbst Zweck der Natur sei. Dafür aber haben wir, betont Kant, an sich durchaus keinen Grund, und dies ist überhaupt durch blosse Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen. Denn es wäre ein „sehr gewagtes und willkürliches Urteil, wenn wir z. B. annehmen wollten, dass darum Dünste aus der Luft in Form des Schnees (der in kalten Ländern die Saaten wider den Frost schützt, den Lappländern den Verkehr durch Schlitten erleichtert u. s. w.) herunterfalle, dass darum thranerfüllte Seetiere u. s. w. in den Eiszonen leben, damit der Lappländer, Samojede u. s. w. dort die nötigen Existenzbedingungen finde, oder weil der Ursache, die alle diese Naturprodukte herbeischafft, die Idee eines Vorteils für gewisse armselige Geschöpfe zu Grunde liege.“ Denn man sieht durch blosse Naturbetrachtung nicht ein, „warum überhaupt Menschen dort leben müssen.“[1])

Bleibt also die materiale Zweckmässigkeit innerer Art übrig. Auf diese kommen wir unten zu sprechen. Zunächst ist, dem Kantischen Gedankengange vorgreifend, die Erkenntnis des „Endzwecks der Natur“ aus der teleologischen Naturbetrachtung zu eliminieren. Dazwischen, führt Kant aus,[2]) besteht ein grosser Unterschied, ob wir ein Ding seiner inneren Form halber, d. h. in sich als Naturzweck beurteilen oder ob wir die Existenz dieses Dinges selbst als Zweck der Natur ansehen, bezw. ob wir dasselbe zugleich als Teil und wechselseitig als Organ des grossen Weltmechanismus anzusehen befugt sind. Letzteres geht über ersteres weit hinaus; zu letzterem bedürfen wir die Erkenntnis des Endzweckes der Natur, eine Beziehung auf etwas Übersinnliches, die alle unsere teleologische Naturbetrachtung weit übersteigt: „Denn der Zweck der Existenz der Natur selbst muss über die Natur hinaus gesucht werden.“ Um dies in einem Beispiele zu zeigen, so können wir die innere Form eines blossen Grashalmes seinem Ursprunge nach als bloss nach der Regel der Zwecke möglich nachweisen, verlassen wir aber die Betrachtung der inneren Organisation und sehen nur auf die äussere zweckmässige Beziehung, wie das Gras dem Vieh, dieses dem Menschen als Mittel zu seiner Existenz diene, so kommen wir zu der Frage, warum es denn nötig sei, dass Menschen existieren; wir gelangen so

[1]) cf. Kr. d. U. §. 62.

[2]) Kr. d. U. Ros. 262.

zu einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung, die aber als unbedingt, als „Endzweck" ganz ausserhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung liegt. Wir urteilen dann nicht mehr teleologisch, sondern theologisch, betrachten das Naturleben dann nicht mehr als Naturprodukt, sondern als göttliches Kunstprodukt.

Es kann unseres Erachtens kein Zweifel sein, dass diese Frage nach dem Endzweck der Natur für Kant unter das aus der teleologischen Naturbetrachtung Auszuscheidende gehört, und dass die Bedeutung des Endzweckes für die teleologische Freiheitsbetrachtung, wie wir sehen werden, mit der teleologischen Naturbetrachtung[1]) in keinerlei Beziehung steht. Wir bemerken aber gleich, dass auch für letztere hier noch eine Schwierigkeit ungelöst bleibt, die zu vielen Missverständnissen Anlass gegeben hat; wir kommen darauf im nächsten Abschnitt.

3. Das teleologische Prinzip in der Naturbetrachtung.

Welche Anwendung findet nun der Zweckgedanke in der Naturbetrachtung bei Kant? Wir haben nach dem transcendentalen Prinzip der formalen Zweckmässigkeit, wie gezeigt, „guten Grund, eine subjektive Zweckmässigkeit der Natur in ihren besonderen Gesetzen zur Fasslichkeit für die menschliche Urteilskraft und der Möglichkeit der Verknüpfung der besonderen Erfahrung in einem Systeme derselben anzunehmen." Darüber gehen wir hinaus, wenn wir annehmen, „dass Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art Kausalität hinreichend verständlich wird." Dazu haben wir „an sich keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne."[2]) Daraus ergiebt sich, dass, wollten wir der Natur apriori absichtlich wirkende Ursachen unterlegen, mithin die Teleologie nicht bloss als regulatives sondern auch als konstitutives Prinzip zur Ableitung ihrer Produkte gebrauchen, wir diese ihre Gesetzmässigkeit weder apriori mit einigen Gründen präsumieren noch die Wirklichkeit derselben durch die Erfahrung erweisen könnten. „Gleichwohl wird die teleologische Beurteilung wenigstens problematisch mit Recht zur Naturforschung gezogen, aber nur um sie nach der Analogie mit der Kausalität nach Zwecken unter Prinzipien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen, ohne sich anzu-

---

[1]) Natur im weiteren Sinne — Inbegriff der Erscheinungen.

[2]) cf. Kr. d. U. § 60.

massen, sie danach zu erklären." „Wir haben damit wenigstens ein Prinzip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Kausalität nach dem blossen Mechanismus derselben nicht zulangen." Wo ist dies der Fall? Oben war für die teleologische Beurteilung übrig geblieben die materiale Zweckmässigkeit innerer Art. Auf diese führt uns der „eigentümliche Charakter der Dinge als Naturzwecke"[1]). Wann ist ein Naturprodukt — nicht ein Produkt der menschlichen Kunst — als Naturzweck anzusehen? „Als Naturzweck existiert ein Ding, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist." Wie ist das zu denken? Ein Baum erzeugt einmal nach einem bekannten Naturgesetz einen andern Baum derselben Gattung, und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach; er erzeugt sich aber auch als Individuum — im Wachstum. Von einer eigenen Zeugung dürfen wir hier nämlich reden, weil der Baum die Materie, die er aufnimmt, zu einer spezifisch-eigentümlichen Qualität verarbeitet, die der Naturmechanismus ausser ihm nicht liefern kann; also bildet er sich selbst weiter vermittelst eines Stoffes, der seiner Mischung nach sein eigenes Produkt ist. Endlich können wir auch die einzelnen Teile des Baumes, Blätter, Stamm, Rinde u. s. w. als für sich bestehende Dinge ansehen; denn das Auge des Baumes lässt sich als selbständiges Ding auf einen anderen versetzen; die Blätter sind einerseits Wirkung (Produkt) des Baumes, andererseits aber auch Ursache — ein wiederholtes Entblättern würde den Baum töten — also ist die Zeugung bezw. Erhaltung des Baumes bedingt durch die wechselseitige Funktion seiner Teile als Ursache und Wirkung. Demnach existiert dieses Ding, der Baum, hier als Naturzweck, da er sich in sich wechselseitig als Ursache und Wirkung verhält. Dies ist nicht der Fall bei einem Kunstprodukt, z. B. einer Uhr. Bei einer Uhr ist auch ein Teil zwar um des anderen willen da — aber nicht durch denselben: nicht ein Rad der Uhr bringt das andere hervor, noch weniger geht eine Uhr aus der anderen hervor. Die hervorbringende Ursache der Teile und der Form liegt daher auch nicht in ihrer Natur, sondern ausser ihr in einem Wesen, das nach Ideen eines durch seine Kausalität möglichen Ganzen wirken kann. Als „Naturzweck" vermögen wir demnach nur anzusehen ein organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen; ein organisches Wesen hat also „nicht bloss lediglich bewegende Kraft, sondern besitzt in sich bildende Kraft und zwar

[1]) Kr. d. U. § 63.

eine solche, die sie den Materien mitteilt, welche sie nicht haben — sie organisiert.“ In einem solchen Naturprodukte wird ein jeder Teil, so wie er nur durch alle übrigen da ist, auch als um der anderen und des Ganzen willen existierend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht und zwar als ein die anderen Teile wechselseitig hervorbringendes Organ.

Kann nun der Begriff eines Dinges als an-sich-Naturzweckes als ein konstitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft angesehen werden? Die Antwort lautet: nein, denn „eine innere Naturvollkommenheit, dergleichen Dinge besitzen, die nur als Naturzwecke möglich sind, ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen, d. h. Naturvorganges denkbar und erklärlich.“ Wohl aber kann der Begriff „ein regulativer für die reflektierende Urteilskraft sein, um nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und ihrem obersten Grunde nachzudenken . . . das letztere zwar nicht zum Behufe der Kenntnis der Natur oder jenes Urgrundes derselben.“ Damit haben wir das eigentliche Objekt der teleologischen Urteilskraft gefunden: es ist der Begriff des organisierten Wesens, „in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist,“ in dem „nichts umsonst, zwecklos oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben.“ Die organischen Wesen sind also die einzigen in der Natur, die nur nach dem Prinzip der Zwecke möglich gedacht werden können, die zuerst dem Begriff eines Zweckes der Natur objektive Realität geben und „dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurteilungsart ihrer Objekte nach einem besonderen Prinzipe verschaffen.“

Hier erhebt sich nun eine schwierige Frage. Dass Kant den Zweckgedanken in der Natur lediglich als Beobachtungsprinzip, als Forschungsmaxime angewandt wissen will, ist völlig klar. Aber Beobachtungsprinzip in welcher Absicht? Zur Aufdeckung eines durchgängigen Kausalkonnexes? Oder zur Auffindung eines möglichen teleologischen Systems in der gesamten Erscheinungswelt? Die Antwort liegt keineswegs völlig klar zu Tage, wie die Kritiken und Missverständnisse, die sich gerade an diesen Punkt knüpfen, zeigen. Unseres Erachtens liegt das erstere in der Konsequenz des Kantischen Grundgedankens, während sich seine Auseinandersetzung allerdings vorwiegend in der Richtung der letzteren Frage bewegt. Kant hat es abgewiesen, innerhalb der physisch-teleologischen Welt-

betrachtung das Naturleben als göttliches Kunstprodukt anzusehen. Aber der Begriff des Naturzweckes (der organisierten Materie) führt ihn trotzdem „auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Prinzipien der Vernunft untergeordnet werden muss.“ Das Prinzip der Endursachen der Natur ist „unbeschadet des Mechanismus ihrer Kausalität“ nicht zu umgehen. Danach müssten wir alles in der gesamten Natur nach seinen Zwecken betrachten, nichts als zwecklos ansehen. Wir müssten also auch anscheinend zweckwidrige Dinge, wie z. B. die Moskitomücke von der Seite der Zwecke ansehen, indem diese z. B. dem Wilden gewaltige Stacheln zur Thätigkeit, zur Ableitung der Moräste und damit zur weiteren Kultur an die Hand gäbe. Jedenfalls, meint Kant, ist eine solche Betrachtung nützlich, indem uns die Aufsuchung einer solchen teleologischen Ordnung der Dinge zu einer belehrenden Aussicht führt, auf die uns die bloss physische Betrachtung allein nicht führen würde. Das dürfte aber klar sein, dass das leitende Motiv zu dieser Betrachtung hin weder ein naturforscherliches noch ein metaphysisches, sondern lediglich ein ethisches ist; wir befinden uns auf der Grenzscheide zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Gegen eine Vermengung mit der Theologie und der Metaphysik wird die Teleologie, soweit sie zur Physik gezogen wird, streng geschützt. Kant sprach davon, als ob die Zweckmässigkeit in der Natur absichtlich sei oder als ob die Idee der Wirkung ihr als Ursache vorschwebe. Sollen wir nun entweder die Natur, d. i. die Materie zu einem verständigen Wesen machen, ihr Absichten in eigentlicher Bedeutung des Wortes unterschieben oder über sie ein anderes verständiges Wesen als Werkmeister setzen? Dies „entweder-oder“ scheint allein übrig zu bleiben und stand vor Kant unbedingt zur Beantwortung, die, wie sie auch ausfallen mochte, die Teleologie in der einen oder der anderen Weise auf Abwege führte und sie für die Naturforschung in Misskredit bringen musste. Die vorkantische Teleologie war dogmatisch und wurde als solche entweder bejaht oder verneint; für Kant ist sie nicht mehr ein konstitutives Prinzip und somit überwinden wir diese Alternative, indem wir sie streng aus der Physik verweisen und „von der Frage, ob die Naturzwecke absichtliche oder unabsichtliche sind, gänzlich abstrahieren; denn das würde Einmischung in ein fremdes Geschäft [nämlich das der Metaphysik] sein.“ Die teleologische Urteilskraft kann innerhalb der Grenzen der Physik nicht zur Naturerkenntnis, sondern nur zur Natur-

betrachtung führen, sie hält sich lediglich an die blosse Natur, d. h. an die Erfahrung und bleibt im Gebiete der Erscheinungen; was darüber hinaus liegt, die Frage nach der Beschaffenheit der zweckthätigen Kräfte, ob es materielle oder göttliche, absichtliche oder unabsichtliche Zwecke sind, lässt sie völlig offen, entscheidet sie weder nach der einen noch nach der anderen Seite.[1])

Man sollte annehmen, dass Kant danach die metaphysische Zweckfrage gänzlich von der Behandlung ausscheiden, sich mit der Konstatierung eines übersinnlichen Substrates der Natur begnügen und das Zweckprinzip als Forschungsmaxime zur Aufdeckung des Kausalzusammenhanges ausbauen würde. Aber seine Gedanken bewegen sich noch vorwiegend in der anderen Richtung, wie auch die aufgestellte Antinomie der teleologischen Urteilskraft zeigt: a) alle Erzeugung materieller Dinge und Formen muss als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden; b) einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden, ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen. Würden wir diese beiden Prinzipien in konstitutive dogmatische umwandeln, so läge ein unlöslicher Widerstreit vor. Dies ist aber nicht der Fall, wenn wir beide nur als Maximen der reflektierenden Urteilskraft anwenden. Dann haben wir nur die beiden Vorschriften: du musst, soweit du kannst, der Natur nach dem Prinzip des blossen Mechanismus nachforschen und hast die Weisung, bei gelegentlicher Veranlassung, dort, wo die erste Maxime nicht ausreicht, einigen Naturformen und eventuell der gesamten Natur nach dem Prinzip der Endursachen nachzuforschen. Würden wir nur nach einem dieser Prinzipien die Nachforschung der Natur unternehmen, also die beiden wahrgenommenen Arten des Kausalzusammenhanges — den effektiven und den finalen — in einen zusammenschliessen, wozu unser diskursiver Verstand nicht imstande ist, was nur ein intuitiver architektonischer Verstand leisten könnte, so würden wir unweigerlich nach der hylozoistischen oder theistischen Seite hin in das Gebiet des Übersinnlichen geraten, demnach etwas erstreben, was wir schlechterdings nicht erreichen können.

Man fragt sich nun: wozu hier die Herbeiziehung des architektonischen Verstandes u. s. w.? Zur nachträglichen Fundierung

[1]) cf. Kr. d. U. Schluss der Analytik.

des transcendentalen Prinzips der formalen Zweckmässigkeit? Dazu ist diese Erörterung einerseits unnötig, andererseits durchaus unzureichend. Für eine ethisch-teleologische Betrachtung leistet sie ebensowenig. Und für ein metaphysisch-teleologisches System die Grundlage zu liefern, dürfte noch weniger in Kants Absicht liegen. Vielmehr dient diese ganze Ausführung, wie die daran anschliessende in der Dialektik der Urteilskraft, lediglich einer Auseinandersetzung mit der metaphysischen Zweckfrage, nicht einer positiven Fundierung derselben. Kant wägt die Wahrscheinlichkeitsgründe, die für die einzelnen aufgeführten Zwecksysteme sprechen — sei es für den Casualismus oder Fatalismus, sei es auf der anderen Seite für den Hylozoismus oder Theismus — ab, konstatiert die Möglichkeit eines der gesamten Natur zu Grunde liegenden metaphysisch-teleologischen Systems, giebt dem Theismus vor allen anderen Erklärungsgründen den Vorzug, um dann aber mit dem Ergebnisse abzuschliessen, dass wir das behandelte Prinzip seiner objektiven Realität nach garnicht einzusehen oder dogmatisch zu begründen vermögen, wir also mit dem Begriff nur kritisch, d. h. in Beziehung zu unserem Erkenntnisvermögen verfahren dürfen, „ohne es zu unternehmen, über sein Objekt etwas zu entscheiden.“ Darum gehört die Teleologie, streng genommen, keiner Wissenschaft besonders an; sie trägt keinen doktrinalen Charakter, sie gehört zur Kritik und dient im Bereich metaphysischer Fragen lediglich dazu, Übergriffe des reinen Kausalprinzips abzuwehren. Freilich entspricht dieser rein negativen Funktion der Teleologie eine positive Seite, die aber in ganz anderer Richtung sich bewegt. Das aber darf nicht übersehen werden, dass die ganze erwähnte Erörterung mit der positiven Kantischen Teleologie nichts zu thun hat und von der Darstellung einer solchen völlig ausgeschieden werden muss.

Ist so der metaphysisch gerichtete Weg für positive Natur-Betrachtung und -Erkenntnis nach Kant durchaus fruchtlos, so bleibt im Zusammenhange mit der gesamten übrigen Anschauung Kants nur übrig, das Zweckprinzip, soweit es als Forschungsmaxime dienen soll, als zur Aufdeckung des durchgängigen Kausalkonnexes dienend aufzufassen. Diese Verwendung kollidiert nicht mit metaphysischen Möglichkeiten — für den architektonischen Verstand bilden durchgängiger Kausalkonnex und teleologisches System keine Gegensätze — und diese Verwendung allein ist uns unentbehrlich zur Naturerkenntnis — cf. die Organismen. Es ist allerdings die Erörterung über die organischen Wesen nahezu die einzige, in der

Kant die Anwendung dieser Maxime exemplifiziert hat, wie er denn auch einen eingehenderen Ausbau dieser Maxime als einer logischen Operationsmethode nicht gegeben hat. Dass wir es hier aber mit nichts anderem als einer rein logischen Methode zu thun haben, dürfte einleuchten, wenn wir auf den Ursprung des Zweckgedankens zurückgehen. Der Zweckbegriff wird nach Kant im Grunde psychologisch abgeleitet und zwar aus dem Willensphänomen. Die unmittelbare Anwendung dieses Gedankens auf die Natur ergiebt notwendigerweise ein teleologisches System in theistischem Sinne; dies wird als zur Naturerkenntnis nichts beitragend abgelehnt. Vielmehr sollen wir lediglich nach Analogie unserer Kausalität nach Zwecken bei gelegentlicher Veranlassung den Zweckgedanken anwenden dürfen. der dann aber die Ursache nicht mehr als an einen substantiellen Träger gebunden denkt — wie nach der Ableitung nötig — sondern selbst als Vorgang auffasst — wie dies bei der stetigen Wechselbeziehung zwischen Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck in organischen Gebilden der Fall ist. Somit hat sich das Zweckprinzip in dieser Form von der ursprünglichen, psychologisch abgeleiteten, weit entfernt und ist nunmehr reduziert auf eine bestimmte logische Betrachtungsweise des Verhältnisses von Ursache und Wirkung gemäss einer entfernten Analogie der Kausalität nach Zwecken. Durch den Gedanken, dass die kausale Erklärung vom Einzelnen zum Ganzen fortschreite, die Zweckerklärung dagegen vom Ganzen auf das Einzelne zurückgehe, hat Kant der Ausbildung dieser logischen Maxime den Weg gewiesen, die Wundt in konsequenter Fortsetzung des vorliegenden Gedankens so vollzogen hat:[1]) „Sobald in der That die Ursache nicht mehr als ein an einen substantiellen Träger gebundenes Vermögen, sondern selbst als ein Vorgang aufgefasst wird, der als die Wirkung anderer vorausgehender Vorgänge zu betrachten ist, so ist in dieser Unterordnung beider Glieder der Kausalreihe unter die gleiche logische Kategorie die Möglichkeit geboten, das Verhältnis jener Glieder umzukehren und auf diese Weise die progressive Richtung der Kausalität in eine regressive zu verwandeln. Wie dann im ersten Falle aus dem als Ursache vorausgesetzten Ereignis das als Wirkung anzunehmende abgeleitet wird, so ist im zweiten die Wirkung als der zu erreichende Zweck vorausgenommen, worauf die Bedingungen aufgesucht werden, welche als Mittel zur Herbeiführung dieses Zweckes sich darstellen. Vom Standpunkte

[1]) Wundt, System der Phil. Leipzig 1889. S. 321 ff.

der aktuellen Kausalität aus ist also die Zweckbetrachtung lediglich die Umkehrung der Kausalbetrachtung: Ursache und Mittel, Wirkung und Zweck sind zu äquivalenten Begriffen geworden." Wir haben diese Worte ganz angeführt, weil sie uns den einzig möglichen Sinn der teleologischen Maxime Kants in treffender Weise zum Ausdruck zu bringen scheinen. Die rein logische Natur dieser Maxime übersehen zu haben, ist der Grundfehler fast aller gegen dieselbe erhobenen Einwände. So bei Trendelenburg,[1]) wenn er Kant vorwirft, dass er die Zweckmässigkeit zu einem blossen Sporn und Stachel des menschlichen Erkennens mache, „damit es einem Nebelbilde nachjage, das immer weiter in die Ferne zurückweicht;" dass dieser Zweckbegriff die Dinge notwendig schief projiziere und „nicht eine belebende Regel der Forschung, sondern eine verfälschende Zerrung der Ansicht" sei. So bei Fr. von Bärenbach,[2]) nach dem Kant die Teleologie als heuristisches Prinzip und kritische Maxime nachgewiesen und den richtigen Zweckbegriff wenigstens negativ und abgrenzend bestimmt hat, wozu jetzt als Korrelat in der Wirklichkeit die „objektive immanente Zweckmässigkeit" gefunden werden müsse und zwar nach B. in hylozoistischem Sinne.

Fassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung zusammen, so lässt sich die Kantische Teleologie, soweit sie bis jetzt herausgeschält, in folgende Punkte fixieren:

1. Der apriorische Ausgangspunkt, das transcendentale Prinzip der formalen Zweckmässigkeit, ein Grundpostulat der reflektierenden Urteilskraft, enthält im Grunde weiter nichts als die philosophische Fassung der Hypothese von der Begreiflichkeit der Natur oder der Annahme, dass die Natur ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen specifiziere gemäss der Form eines logischen Systems zum Behufe der Urteilskraft, wodurch wir die Natur als qualifiziert zu einem logischen Systeme ansehen und damit die Form der Natur in Beziehung zu unserer Fassungskraft setzen.

2. Unter kritischer Wahrung der Grenzen unseres Erkenntnisvermögens müssen wir, wo wir der gesamten Natur nach ihrem metaphysischen Grunde nachzuforschen unternehmen, diese als ein System nach der Regel der Zwecke ansehen; eine Kollision mit dem Prinzip des reinen Mechanismus ist dabei nicht notwendigerweise zu befürchten. Die Erklärungen für dieses Zwecksystem der gesamten Natur basieren nur auf Wahrscheinlichkeitsgründen. Kant giebt der

[1]) Logische Unters. II, 45 ff. 1. Aufl.

[2]) Gedanken über die Tel. in d. Natur. Berl. 78, pag. 26 f.

theistischen Erklärung den Vorzug vor den übrigen. Der Charakter objektiver Erkenntnis kommt diesen Erklärungsversuchen nicht zu, für die Naturerkenntnis tragen sie nichts bei.

3. Bei allem ist das Zweckprinzip als Forschungsmaxime unentbehrlich zwecks Aufdeckung des Kausalzusammenhanges und zwar in der Weise einer rein logischen Operationsmethode. Auf jeden Fall bleibt die Naturforschung, was sie nach Kant von Anfang an war: eine Wissenschaft, die ihre Objekte nach den Gesetzen der mechanischen Kausalität zu begreifen sucht.

4. Unabhängig von allen diesen Punkten wird eine ethische Betrachtung der Natur mit selbständiger Befugnis und selbständigen Zielen angebahnt. Diese gilt es in einem besonderen Abschnitte näher darzulegen.

4. Die ethische Teleologie.

Erinnern wir uns an den Ausgangspunkt: Die Kluft zwischen Natur und Freiheit, sinnlicher und sittlicher Welt, theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Naturbegriffen und Freiheitsbegriffen sollte überbrückt werden. Das apriorische Prinzip der formalen Zweckmässigkeit bildete diese Brücke. Zu demselben hatte das Gebiet der Freiheitsbegriffe den Zweckgedanken geliefert und so eine Unterordnung der Natur unter die Freiheit zu Wege gebracht. Diese Unterordnung bestand zunächst freilich in nichts anderem als darin, dass eine Grundvoraussetzung für die Erkenntnis der Natur durch den Verstand nach den Gesetzen der mechanischen Kausalität aufgestellt wurde: Tauglichkeit und Geeignetsein der Natur für eine systematische Begreifbarkeit durch den Verstand. Weiterhin stellt sich dabei heraus, dass der Zweck zugleich eine notwendige logische Maxime für das Geschäft des Verstandes liefert. Dies die Aufgabe des Zweckgedankens für das Gebiet der Naturbegriffe. Eine Vermischung beider Gebiete wird sorgfältig vermieden. Andererseits gewinnt jene teleologische Basis für das Gebiet der Freiheitsbegriffe eine neue Anwendung: Tauglichkeit und Geeignetsein der Natur nicht nur für ihre Fasslichkeit sondern auch für ihre sieghaft zusammenfassende Nutzbarmachung durch den moralischen Menschen. Weiterhin kommt der Zweck hier, wo er entsprungen, jetzt erst zu seiner vollen Entfaltung. Die selbständige Basis und Befugnis des moralischen Zwecks steht für Kant ausser Zweifel: „Moralität und ihr untergeordnete Kausalität nach Zwecken ist schlechterdings durch Naturursachen unmöglich; denn das Prinzip ihrer Bestimmung zu handeln

ist übersinnlich, ist also das einzige Mögliche in der Ordnung der Zwecke, was in Ansehung der Natur schlechthin unbedingt ist und ihr Subjekt dadurch zum Endzweck der Schöpfung, dem die ganze Natur untergeordnet ist, allein qualifiziert." Im Rahmen der ersten Betrachtung war die Erkenntnis des „Endzwecks der Natur" als unmöglich und irreführend abgewiesen worden; denn die Nützlichkeit der Walfische, der Gräser u. s. w. führte uns schliesslich immer wieder vor die Frage, warum denn Menschen in den Polarregionen existieren, warum es denn nötig sei, dass überhaupt Menschen existieren, und so zu einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung, die als unbedingt ganz ausserhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung lag. Jetzt, im Gebiete der Freiheitsbegriffe, bejaht Kant die Frage, ob der Mensch als Endzweck der Natur anzusehen sei: „Der Mensch ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmässig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann."[1]) Nicht als ob wir konstitutiv oder dogmatisch aus der Betrachtung der Natur oder den Absichten ihres Urgrundes den Menschen als Endzweck herausklauben könnten, sondern sofern er, wenn auch nur vermöge der reflektierenden Urteilskraft, so doch faktisch und mit Berechtigung das Ganze der Natur als eine gewisse Organisation und als System nach Endursachen zu begreifen und alle übrigen Naturdinge in Beziehung auf ihn selbst als ein System von Zwecken zu postulieren und zu gebrauchen vermag, mit anderen Worten, nicht als Glied des Naturzusammenhangs, sondern als moralisches Wesen, das sich über den Naturzusammenhang in gewisser Weise zu erheben und so als Gipfelpunkt der Natur sich hinzustellen die Fähigkeit hat, ist er als Endzweck der Natur mit Recht zu beurteilen.

Von hier aus kann die Natur in zweierlei Weise als Zweck in Beziehung auf den Menschen angesehen werden; indem ihre Zweckmässigkeit entweder von der Art ist, dass sie selbst durch ihre Wohlthätigkeit den Menschen befriedige und ihr Zweck demnach die Glückseligkeit des Menschen wäre, oder „es ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, dazu die Natur (äusserlich und innerlich) von ihm gebraucht werden kann" und ihr Zweck demnach die Kultur des Menschen. Die Glückseligkeit des Menschen als

---

[1]) Kr. d. U. § 81.

letzten Zweck der Natur anzunehmen ist unmöglich. Denn den Begriff der Glückseligkeit entwirft der Mensch sich selbst „und zwar auf so verschiedene Art durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand, er ändert diesen so oft, dass die Natur, wenn sie auch seiner Willkür gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um diesen schwankenden Begriffen und somit den Zwecken, die jeder sich willkürlicherweise vorsetzt, übereinzustimmen.“ Ferner ist seine Natur „nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu sein,“ sodass das, was der Mensch unter Glückseligkeit versteht, selbst bei noch so hoher Steigerung nie von ihm erreicht werden könnte. Demnach ist von diesem Begriffe der Zweckmässigkeit als Glückseligkeit oder der Zweckmässigkeit im absoluten Sinne, wie sie in der Aufklärungszeit beliebt war, durchaus abzusehen. Der Mensch bleibt immer zugleich Glied in der Kette der Naturzwecke und Mittel zur Erhaltung der Zweckmässigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder.

Erweist sich so dieser Weg, den Menschen als Endzweck der Natur darzuthun als unmöglich, so können wir der Frage auf eine andere Weise näher kommen. „Als das einzige Wesen auf Erden, das Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur, und wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur, aber immer nur bedingt, nämlich, dass er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur, sich selbst genügsam, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur garnicht gesucht werden muss.“ Der Mensch muss also etwas vermöge seiner Freiheit thun, um Endzweck zu sein; sofern die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen ist, um als Mittel gebraucht zu werden in Absicht auf den Endzweck, der ausser der Natur liegt, sofern die Natur also sich in ihrer Tauglichkeit für des Menschen freie Thätigkeit nach Zwecken darstellt als Mittel für eine Kultur, ist sie als zweckmässig anzusehen und sofern der Mensch mit Absicht und Willen sie als solche erfasst, bezw. sie zu erfassen imstande ist und zwar allein unter allen in der Erfahrung möglichen Wesen, der Mensch als Noumenon betrachtet, als das einzige Wesen, an dem wir ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) zu erkennen vermögen, kurz der Mensch als moralisches Wesen, und nur als solches ist er mit Recht als Endzweck zu beurteilen. Denn „von dem

Menschen als einem moralischen Wesen kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er existiere? Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf."

Es ist zu beachten: durch die An- und Übernahme des Imperativs „herrsche über die Natur!" und durch Ausübung dieser Herrschaft wird der Mensch das, wozu ihn auch die Selbstbetrachtung als des höchstorganisierten Wesens nicht machen könnte: Arbeit ist die Bestimmung aller Menschen auf Erden! Sehen wir auf die Begründung dieses moralischen Zwecksystems, so besteht diese im letzten Grunde in einem Gewaltakt des Menschen, aber in einem sittlichen Gewaltakt; denn der Mensch allein vermag Recht und Macht hier zu gleichbedeutenden Dingen zu machen. „Ich will dir erlauben," bemerkt Carlyle einmal sehr fein,[1] „das Recht überall richtig ausgedrückte Macht zu nennen . . . Macht und Recht sind von Stunde zu Stunde furchtbar verschieden; aber gebt ihnen Jahrhunderte, um sich zu versuchen und ihr werdet sie gleichbedeutend finden. Wessen Land war denn dieses Britannien? Gottes, der es geschaffen hatte; sein und keines anderen war es und ist es. Wer von Gottes Geschöpfen hatte das Recht, darin zu wohnen? Die Wölfe und Büffel? Ja, sie; bis einer mit besserem Rechte sich zeigte. Der Kelte . . . kam und gab vor, ein besseres Recht zu haben und demgemäss machte er es geltend, nicht ohne Schmerz für den Büffel. Er hatte ein besseres Recht auf jenes Land, nämlich eine bessere Macht, es nutzbar zu machen . . . Die Büffel verschwanden; die Kelten nahmen Besitz und ackerten."

Dementsprechend, dass Kant als den zu postulierenden Endzweck nicht die Glückseligkeit, sondern die Kultur des Menschen ansieht und das Prädikat des Endzwecks abhängig macht von der Thätigkeit des Menschen als moralischen Wesens, kann natürlich

[1]) Wir möchten bei der Gelegenheit die Bemerkung einschalten, dass Kants Einfluss auf Carlyle von Hensel (Einleitung zur deutschen Ausg. der sozialpol. Schriften, Göttingen 1895) u. E. unterschätzt ist. Richtig ist, dass Carlyle die theoretische Seite der Kantischen Philosophie seiner ganzen Natur nach nie völlig hat verstehen, geschweige denn würdigen können, wie auch seine Ausführungen über Kant (Crit. and misc. Essays vol. I. pag 50 ff.) zeigen. Um so mehr aber steht C. in der Entwicklung seiner ganzen Weltanschauung unter dem Eindrucke des ethisch-teleologischen Geistes Kants. Man könnte ihn geradezu den Sozial-Philosophen, besser den Sozialpropheten der Kantischen Schule nennen.

das Charakteristikum des ethisch-teleologischen Wollens nicht in der Beziehung des Willens auf Einzelzwecke, sondern in der Beziehung auf ein Reich der Zwecke liegen. Es ist eingewandt worden, dass dieser Gedanke des Reiches der Zwecke zu abstrakt sei, um als Zielpunkt der Ethik hingestellt zu werden, dass die zu grosse Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der Zweckordnungen verbiete, diese als eine Idealforderung praktischer Willensbestimmung hinzustellen, während sie nur ein Grundgesetz bilden könne, nach deren Regeln eine Ordnung der untergeordneten Zwecke vorzunehmen sei.[1]) Es ist hier nicht der Ort, diese immerhin schwierige Frage aufzurollen; sicher ist, dass es der Ansicht Kants entspricht, dass der Wille eine gewisse Unabhängigkeit von der Erfahrung gebraucht, dass er eine Richtschnur der Entscheidung verlangt, wo Erfahrung sie nicht bietet und auf ihren künftigen Entscheid nicht gewartet werden kann, dass also das Ziel selbst, in Richtung worauf die Mittel nach dem Leitfaden der Kausalität zu bestimmen sind, vorher feststehen muss. Als unmöglich kann eine solche Zielbestimmung jedenfalls nicht angesehen werden. Nehmen wir die Kantische Zielbestimmung, die Kultur des Menschen, so ist diese einerseits ein so umfassendes und in der Wirklichkeit nie zu erreichendes weitliegendes Ideal, andererseits aber auch für die praktische Willensbestimmung so greifbar, dass sie allen Anforderungen gerecht zu werden imstande scheint.

Wie man übrigens auch über diese Fragen denken mag, wie sehr man auch die Relativität der sittlichen Zweckurteile betonen und ein konkretes Ziel der sittlichen Arbeit für bestimmte Epochen der Menschheit verschieden bestimmen mag, ob man die objektive Bestimmung des ethischen Endziels für möglich hält oder nicht, sicher ist, dass eine rein ethische Zweckbetrachtung sich stets und in allen Fällen als unumgänglich erweisen wird. Dass diese teleologische Behandlungsweise der jeweilig vorliegenden Probleme bereits eine ähnlich gut fundamentierte Basis erhalten habe, wie die Methode der reinen Kausalbetrachtung, kann man nicht behaupten. Es ist aber ein unumgängliches Postulat der Gegenwart, sie herauszuarbeiten. Mehr wie eine Spezialwissenschaft erkennt die rein naturwissenschaftliche Methode für ihr Gebiet als unzureichend und betont den kunstgemässen und ethisch-teleologischen Charakter ihrer Disziplin.

---

[1]) cf. F. Staudinger, Über einige Grundfr. der Kant. Phil. und P. Natorp, Ist das Sittengesetz ein Naturgesetz? Anm. zu vorst. Aufs. Archiv für Phil. II. Abt. II. Bd. Heft 2.

Stiess doch die Aufstellung auf der IV. Versammlung deutscher Historiker im Herbst 1896, dass alle grossen Geschichtswerke im Grunde teleologische Konstruktionen seien und sein müssten, nur auf ganz vereinzelten und schwachen Widerspruch. Gewiss, auch die Geschichtswissenschaft wird die naturwissenschaftliche Methode für ihre Arbeit nicht entbehren können; ohne sie stände sie in der Luft. Ein auf die Dauer unerträglicher Zustand ist es aber, die absolute Alleinherrschaft einer der beiden Methoden behaupten zu wollen; sie können und müssen neben und ineinander arbeiten. Dass sie es können, zeigt Kants Behandlung der Zweckfrage. Sie giebt eine Anleitung, zwischen und in den Wissenschaften einer rein kausalen und einer ethisch-teleologischen Behandlungsweise selbständige Befugnis und Begründung zu geben. Diese Scheidung wird sich für uns stets wieder als unabweislich herausstellen, eine Erleichterung der Diskussion innerhalb der Disziplinen sich aber ergeben, wenn man beide in ihren Grenzen anerkennt und selbständig begründet.

Die Neue Kantausgabe: Kants Briefwechsel.

Von H. Vaihinger.

So ist denn nun der längst erwartete erste Band der neuen Kantausgabe erschienen. Längst erwartet und doch rascher herausgebracht, als man eigentlich verlangen kann. Denn es sind erst 4 Jahre verflossen, seitdem die ersten Nachrichten über die neue Ausgabe in die Öffentlichkeit gedrungen sind. Im Februar 1896 sandte die Akademie an Zeitungen, Zeitschriften, Bibliotheken, Archive und Autographensammler Zirkulare mit einem Aufruf, in welchem auf die Wichtigkeit des neuen Unternehmens aufmerksam gemacht und um Teilnahme, insbesondere um Einsendung von bisher unbekannten Briefen und Manuskripten Kants gebeten wurde. Bedenkt man die Lässigkeit, mit welcher derartigen Bitten gewöhnlich entsprochen wird, die Mühseligkeit der Verhandlungen, welche häufig mit den Besitzern von Manuskripten und Briefen geführt werden müssen, den fatalen Umstand, dass nicht selten durch neue Funde der Plan wesentliche Veränderungen erleiden muss, und ähnliche Schwierigkeiten, so muss man immer noch gestehen, dass der erste Band verhältnismässig rasch gefördert worden ist. Dass dies geschehen ist, dass überhaupt die ganze neue Kantausgabe in Angriff genommen worden ist, ist der unermüdlichen Thätigkeit Dilthey's zu danken, welcher als Mitglied der Akademie derselben den Plan der neuen Edition vorgelegt und empfohlen hat.[1]) Wir haben im ersten

[1]) Über den Fortgang des Unternehmens haben wir regelmässig berichtet. Speziell haben wir die Berichte Diltheys in den alljährlichen Januarsitzungen wiedergegeben. Der erste Bericht vom 23. Januar 1896 findet sich I, 149, der zweite Bericht vom 28. I. 1897 findet sich II, 141 (vgl. II, 385), der dritte Bericht vom 27. I. 1898 findet sich II, 488, der vierte Bericht vom 26. I. 1899 findet sich III, 479, der fünfte Bericht vom 27. Januar 1900 findet sich am Schluss dieses Heftes. — Wir selbst haben durch Mitteilung von Inedita, resp. durch Hinweis auf solche der neuen Kantausgabe mehrfach vorgearbeitet, so I, 144 ff. durch Mitteilung des Briefes von Kant an Reichardt und eines Stammbuchblattes Kants,

Hefte unserer Zeitschrift vom 25. April 1896 (S. 148—154) uns hierüber schon des Weiteren verbreitet. Dilthey, selbst um die Kantforschung verdient durch die sorgfältige Herausgabe der „Rostocker Kanthandschriften“ und überhaupt bemüht, das geistige Erbgut der grossen Denker und Dichter unseres Volkes in seiner Ursprünglichkeit zu erhalten, hat mit einem weiten Blick den richtigen Zeitpunkt erkannt für diese neue Ausgabe. Er ging dabei von dem Gedanken aus, dass gerade jetzt eine so grosse Zahl von Gelehrten um die Kantforschung bemüht ist, wie sie in späteren Zeiten vielleicht nicht leicht wieder zu finden ist. Die neukantische Bewegung, wie sie seit etwa 30 Jahren in Deutschland herrscht, ist vertreten durch eine Reihe älterer und jüngerer Forscher, und Dilthey verstand es mit geschickter Hand, dieselben in den Dienst des neuen Unternehmens zu stellen, das somit als ein dauerndes ehrenvolles Dokument dieser ganzen neukantischen Ära gelten kann.

In den letzten Jahrzehnten war eine Reihe wichtiger Funde aus dem handschriftlichen Nachlass Kants gemacht worden, der ja s. Z. leider in alle Winde zerstreut wurde. Man hört manchmal das Urteil, nur das, was ein Autor selbst veröffentlicht habe, komme für die Nachwelt in Betracht. Aber nichts ist irriger als dies. Wie stünde es dann mit Leibniz und Hegel, mit Schleiermacher und Krause? Wie wir schon I, 149 sagten, liegen gerade „im Gegenteil, in dem Nichtveröffentlichten, in den Entwürfen und Fragmenten, in den Briefen und sonstigen Handschriften die Wurzeln der Werke, auch oft erst die Schlüssel zu ihrem Verständnis.“ Wenn von irgend jemand, so gilt dies von Kant. Man denke nur z. B. an das Licht, welches auf die Entstehung der Kr. d. r. V. dadurch geworfen worden ist, dass jene Stelle aus den Reflexionen Kants bekannt geworden ist, in welcher er die Antinomien als die Haupttriebfeder seines Kritizismus aufdeckt. Würde man ferner z. B. den Brief Kants an Marcus Herz vom Jahre 1772 nicht kennen, so würde man der ganzen Kr. d. r. V. wie einem Rätsel gegenüberstehen. Wirklich wissenschaftliche Erforschung und wirklich gründliche Erfassung der

---

so II. 489 durch Hinweis auf Kants Handexemplar der Kr. d. prakt. V., so I. 295 ff. u. I, 487 ff. durch Reproduktion des Briefes Kants an die Kaiserin Elisabeth, so III. 253 ff. durch Hinweis auf den Pillauer Kantfund, so IV, 359 durch Hinweis auf einige bisher unedierte Reflexionen Kants, ferner durch Mitteilungen vom Autographenmarkt I. 488, II, 383, II, 502, III. 371, IV, 476 f. Sonstige Mitteilungen brachten wir noch III. 260 und III, 367 (die sog. Hagensche Kantsammlung betreffend), ferner III, 371 und IV, 479.

grossen Werke der grossen Geister ist doch nur möglich durch Kenntnis der Briefe, der Entwürfe u. s. w., durch die wir in die Quellen und in das Werden und Wachsen jener Werke eingeführt werden. Wie vieles wäre uns an Platon und an Aristoteles verständlicher, wenn solcher Nachlass von ihnen auf uns gekommen wäre! Gewiss, die Wirkung jener Werke ist nicht dadurch bedingt gewesen. Aber das volle wissenschaftliche Verständnis dieser Produkte ist doch nur möglich auf Grund jener Quellen. Von diesem Gesichtspunkte beherrscht, haben schon in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Forscher, in erster Linie Reicke, Erdmann, Heinze u. a., eine Reihe von Publikationen aus dem Kantischen Nachlass gemacht, und aus jenen bisher verborgenen Schätzen ist vielfach neues Licht auf Kant und sein Werk geworfen worden. Aber dies alles war an teilweise entlegenen Orten zerstreut, und selbst für den Spezialforscher nicht immer leicht zu erreichen, und so ist es eine höchst dankenswerte That, dass Dilthey, den seine prominente Stellung in Berlin und an der Akademie in erster Linie dazu befähigte, ja dazu verpflichtete, jene verschiedenen Kräfte vereinigte und auf einen Punkt konzentrierte. Er verstand es, diese teilweise verschieden gerichteten Kräfte in den Dienst des Ganzen zu stellen.

Nach mühseligen und sorgfältigen Vorbereitungen und Beratungen der aus den Herren Dilthey, Diels, E. Schmidt, Stumpf, Vahlen, Weinhold bestehenden „Kantkommission" wurde zunächst der Plan der Ausgabe festgestellt, welche, wie der Prospekt derselben sagt, „die vollständige und reinliche Darbietung alles von Kant Erhaltenen anstrebt." Nach mancherlei Erwägungen des pro et contra ergab sich schliesslich als zweckmässigste Gliederung die Scheidung in 4 Abteilungen.

Die erste Abteilung umfasst die Werke, wie sie von Kant selbst schon publiziert worden sind, aber entsprechend den damaligen Verhältnissen leider mit vielen Druckfehlern; so ist denn die Hauptaufgabe für diese Abteilung „einen von Versehen möglichst gereinigten Text darzubieten." Eine weitere Aufgabe für diese Abteilung ist, die Varianten der verschiedenen Ausgaben neben einander zu stellen. Kant hat ja, insbesondere bei der Kr. d. r. V., die späteren Ausgaben nicht unwesentlich verändert. Was in den bisherigen verschiedenen Editionen in dieser Hinsicht geleistet worden ist, musste vereinigt und dadurch wissenschaftlich nutzbar gemacht werden. Sehr erfreulich ist, dass auch „knappe Erläuterungen" geboten werden; es sind diese bes. für die naturwissenschaftlichen Schriften

erforderlich, weil der Stand der Naturwissenschaft sich ja seit 100 Jahren ausserordentlich verändert hat. Die Herausgabe der verschiedenen Werke ist an eine Reihe von Forschern verteilt worden, so B. Erdmann, Windelband, Heinze, Adickes, Külpe, Natorp, Kehrbach, Lasswitz, Menzer, H. Maier, Rahts, Schöne.

Die zweite Abteilung umfasst den Briefwechsel. Die Herausgabe hat R. Reicke übernommen. Wie der Prospekt sagt, „konnte hier die in den bisherigen Ausgaben enthaltene Sammlung durch Vereinigung der zerstreut gedruckten und erste Mitteilung der noch ungedruckten Briefe sehr erheblich vermehrt werden". Die Kundigen wissen, dass das Verdienst hiervon ausschliesslich Reicke gebührt, über dessen Verdienste wir noch nachher zu sprechen haben. Der erste Band umfasst den Briefwechsel bis zum Jahre 1788 incl. Ausser den Privatbriefen werden in dieser Abteilung noch Platz finden der amtliche Schriftverkehr, die öffentlichen Erklärungen, die Verse, die Stammbuchblätter und Ähnliches, sowie ein kritischer Apparat.

Die dritte, von E. Adickes redigierte Abteilung umfasst den ganzen erreichbaren handschriftlichen Nachlass Kants. Aus demselben sind schon früher von B. Erdmann „Reflexionen zur kritischen Philosophie" und von Reicke „Lose Blätter" veröffentlicht worden. Dieses Material, vermehrt durch sehr vieles anderes noch nicht gedrucktes, wird hier „geordnet nach sachlichen und chronologischen Gesichtspunkten" neu herausgegeben werden, und es ist zu erwarten, dass dadurch die Kenntnis Kants wesentlich erweitert werden wird.

Die vierte Abteilung steht unter der Leitung von Heinze. (Unter ihm thätig sind Külpe, Schöne und Menzer.) Sie umfasst die Vorlesungen Kants. Es ist bekannt, dass im vorigen Jahrhundert sehr viele Nachschriften von Kants Vorlesungen verbreitet waren. So hat z. B. der Minister v. Zedlitz sich bekanntlich solche verschafft. Die Sammlung enthält Physische Geographie, Anthropologie, Encyklopädie, Logik, Metaphysik, Ethik, Religionsphilosophie.

Die Ausgabe umfasst 22 bis höchstens 25 Bände in Oktav. Es ist das Erscheinen von 2—3 Bänden alljährlich in freier Folge beabsichtigt; zunächst gelangen Briefwechsel und Werke zur Veröffentlichung.

Es ist vielleicht nicht unzweckmässig, noch zu bemerken, dass jede Abteilung der Ausgabe sowie jeder Band einzeln käuflich ist.

Der erste Band des Briefwechsels macht den Anfang der neuen Kantausgabe. Wir können ihn mit den scheinbar paradoxen Worten begrüssen: *Finis coronat opus.* Denn hiermit krönt Reicke in der That sein Lebenswerk. Mit einer Treue und Gewissenhaftigkeit ohne Gleichen, mit einer rührenden Hingabe an die Sache hat er seit Jahrzehnten das Material gesammelt, und nun erlebt er die Freude, dass diese Sammlung den Grundstock bildet zu der neuen monumentalen Kantausgabe. Seine anderen Bemühungen um Kant konzentrierten sich immer auf den Punkt, die Briefe von und an Kant in möglichster Vollständigkeit zusammenzustellen. Nun liegt der erste Band dieser Sammlung vor, der die Briefe bis zum Jahre 1788 inclusive umfasst. Der Band enthält nur den reinen Text, und zwar giebt der Abdruck „entweder das Original selbst oder eine gleichwertige Kopie in buchstäblicher Treue wieder; wo keines von beiden mehr erreichbar war, ist der erste Druck zu Grunde gelegt worden." Es ist erfreulich, dass durch die Anwendung dieses Grundsatzes der Duft der Altertümlichkeit erhalten geblieben ist. Der kritische Apparat, der die nötigen Erläuterungen bringen wird, wird erst später erscheinen. Es wäre aber Unrecht gegen unsere Leser, wollten wir sie mit einer Übersicht über diesen ersten Band bis dahin warten lassen. Was wir ohne Hilfe des kritischen Apparates schon jetzt mitteilen können, ist des Interessanten genug.

Der erste Band enthält 320 wirklich vorhandene Briefe von und an Kant und den Nachweis über 100 bisher nicht aufgefundene Briefe. Von jenen 320 Briefen stammen 105 von Kant. Hierbei sind mitgezählt auch die Zueignungsbriefe, die Kant verschiedenen seiner Werke vorangestellt hat. Die Briefe sind streng chronologisch geordnet. Wir werden im folgenden natürlich nur auf diejenigen Briefe Kants näher eingehen, welche in der allgemein verbreiteten Hartensteinschen Ausgabe nicht enthalten sind, auch wenn sie schon anderwärts an weniger bekannten Orten gedruckt sein sollten. Dies gilt auch von den Briefen an Kant, von denen übrigens die meisten neu sind.

I. Bis zum Jahre 1760.

Wir besprechen zunächst die Briefe aus der ersten Entwicklungsperiode Kants, also bis zum Jahre 1760.

Aus der Kindheit Kants sind keine Briefe auf uns gekommen, wie das z. B. bei Schiller der Fall ist. Der frühe Tod seiner Eltern trägt wohl hieran die Schuld. Erst aus dem Ende seiner

Studienzeit ist ein Brief erhalten vom 23. August 1749 an einen unbekannten Rezensenten, welchen Kant um eine Anzeige seiner „Gedanken v. d. wahr. Schätzung d. leb. Kräfte“ angeht in der Hoffnung, dadurch „die Welt zu einer genauen und unpartheyischen Untersuchung derer darinn vorgetragenen Gründe aufzumuntern“ (1). Beachtenswert ist der Schluss: „Ich habe noch eine Fortsetzung dieser Gedancken in Bereitschaft die nebst einer fernern Bestätigung derselben andere eben dahin abzielende Betrachtungen in sich begreifen wird“ (2). Diese Fortsetzung hat Kant, wohl nicht zum Schaden der Sache, später selbst aufgegeben.[1])

Dieser Brief ist datiert aus Judtschen, wo Kant Hauslehrer war. Aus der ganzen übrigen Hauslehrerzeit ist uns leider nichts mehr erhalten. So sind wir nicht bloss über das äussere, sondern auch das innere Leben Kants aus jener Zeit ganz im Dunkeln. Eine Nachwirkung derselben ist aber zu konstatieren in dem kurzen Briefe vom 10. August 1754 an den Herrn von Hülsen und sein „Fritzchen“.

Der nächste Brief liegt 2 Jahre später. Er ist am 8. April 1756 an König Friedrich II. gerichtet, um denselben „um die durch das Absterben des Seel. Prof. Knutzen erledigte ausserordentliche Profession der *logic* und *metaphysic* auf der hiesigen *academie* anzuflehen“ (3). Aber der Beginn des 7jährigen Krieges warf schon seine Schatten voraus: die Regierung hatte den Beschluss gefasst, die Extraordinariate nicht mehr zu besetzen. Was hätte Kant wohl gethan, wenn er hätte ahnen können, dass er noch 14 lange Jahre auf eine definitive Anstellung warten musste? Übrigens ist der Brief eine Widerlegung der Schilderung Kants durch seinen späteren Schüler Kraus, welcher behauptet, Kant habe niemals in seinem Leben jemanden um etwas gebeten. Das heifst Kant doch zu sehr nach dem Muster des Philosophen im Platonischen „Theätet“ idealisieren. Kant war ein viel zu welterfahrener Mann, um einem solchen nichtigen Stolze zu huldigen. Davon zeugen auch sofort die drei Schreiben aus dem Dezember 1758, in denen er sich um das Kypkesche Ordinariat bewirbt. Das letztere derselben ist an die russische Kaiserin Elisabeth gerichtet und ist in den „KSt.“ bereits in Band I, Seite 296 (vgl. auch S. 487) veröffentlicht worden.

---

[1]) Der Brief bildete einen Bestandteil der Posonyi'schen Sammlung (vgl. „KSt.“ IV, 4, 477); sein Preis war auf 120 Mk. angesetzt. Er befindet sich jetzt im Besitz von A. Warda in Königsberg i. Pr.

Aus dem Jahre 1759 ist uns kein Brief Kants erhalten, wohl aber 3 Briefe von Lindner und 4 von Hamann an Kant. Lindner führt ihm mehrere Schüler „in Philosophia und Mathesi pura" (6) zu und erkundigt sich angelegentlich nach der oft leichtsinnigen Aufführung der verschiedenen an Kant empfohlenen jungen Leute. „Ich bin erfüllt mit traurigen Ahndungen, so oft ich wen empfehle." Er bittet um „*avthentike*" Nachrichten, ob die jungen Herren die Collegia besuchen und auch bezahlen (17). Mit Lindner stand Kant auch in litterarischem Austausch, und diesem Umstand verdanken wir einige nicht uninteressante Bemerkungen Lindners über die Abhandlung von den Winden, von den Erdbeben, insbesondere aber über Kants Schrift über den Optimismus vom Jahre 1759. Gegen diese hatte Magister Daniel Weymann eine „*Dissertatio philosophica de mundo non optimo*" geschrieben vom Standpunkt des Crusius aus, also noch von einem engeren Gesichtskreise aus, als derjenige war, den Kant selbst damals einnahm. Weymanns „Hauptbatterie" ist: „dass die beste Welt gegen die Freiheit des göttlichen Willens sey, gerade als wenn es bey Gott heissen müsse: *sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas*" (22). Lindner steht ganz auf Seiten Kants: „der dünkt mich, immer besser Gottes Ehre zu verfechten, der seine Weisheit vertheidigt, als der ihm Capricen beilegen will" (23). Kant selbst hat bekanntlich später diese Schrift, in der That sein schwächstes Opus, desavouiert. Vielleicht hat dazu beigetragen die Art und Weise, wie Hamann sich über Kants „beste Welt" lustig machte. Wir können mit vollem Recht sagen „sich lustig machte". Denn Hamann zeigt sich hier trotz aller seiner Schrullen und Capriolen und „närrischen und wunderlichen Einfälle", wie er mit offenherziger Selbsterkenntnis selbst sagt, im Grunde als der Reifere und Überlegene. Vortrefflich ist folgende Stelle über Gott: „Wenn ihm der Pöbel über die Güte der Welt mit klatschenden Händen und scharrenden Füssen Höflichkeiten sagt und Beyfall zujauchzt, wird er wie Phocion beschämt, und fragt den Kreis seiner wenigen Freunde, die um seinen Thron mit bedeckten Augen und Füssen stehen: ob er eine Thorheit gesprochen, da er gesagt: Es werde Licht? weil er sich von dem gemeinen Haufen über seine Werke bewundert sieht . . . Ein eitles Wesen schafft desswegen, weil es gefallen will; ein stolzer Gott denkt daran nicht. Wenn es gut ist, mag es aussehen, wie es will; je weniger es gefällt, desto besser ist es" (28). Auch ein anderer Korrespondent namens Dannies findet die Schrift über den Optimismus übrigens „ser krauss" (31).

— Dieselben Briefe Hamanns geben Mitteilungen über eine Schrift, die Kant um jene Zeit plante, eine „Kinderphysik“, offenbar wiederum eine Nachwirkung seiner Hauslehrerzeit. Lindner, der praktische Pädagoge, giebt ihm (23) darüber pedantische Ratschläge. Unendlich viel geistvoller ist aber dasjenige, was Hamann darüber sagt, mit dem sich Kant zu diesem Plane verbinden wollte. „Wenn Sie ein Lehrer für Kinder seyn wollen, so müssen Sie ein väterlich Herz gegen Sie haben, und dann werden Sie, ohne roth zu werden, auf das hölzerne Pferd der mosaischen Mähre sich zu setzen wissen. Was Ihnen ein hölzern Pferd vorkommt, ist vielleicht ein geflügeltes — — — Ich sehe, leider, dass Philosophen nicht besser als Kinder sind, und dass man sie ebenso in ein Feenland führen muss, um sie klüger zu machen oder vielmehr aufmerksam zu erhalten“ (27). „Ein philosophisches Buch für Kinder würde so einfältig, thöricht und abgeschmackt aussehen müssen, als ein Göttliches Buch, das für Menschen geschrieben“ (19). Hamann schlug Kant vor, die Physik in der Ordnung des mosaischen Siebentagewerkes vorzutragen und macht dazu die Bemerkung: „Da der Plan den Ursprung aller Dinge in sich hält; so ist ein historischer Plan einer Wissenschaft immer besser als ein logischer, er mag so künstlich seyn als er wolle“ (20). In dieser Stelle spricht sich eine pädagogische Einsicht aus, mit der Hamann weit über der rationalistischen Aufklärungspädagogik stand. Er bekundet seine Einsicht auch in folgendem Satze: „Das grösste Gesetz der Methode für Kinder besteht also darinn, sich zu ihrer Schwäche herunterzulassen“ (20). Die rationalistische Pädagogik wollte im Gegenteil die Kinder schon als Erwachsene behandeln. Bei Kant finden sich in seinen späteren Werken Stellen, in denen er jene historische Methode selbst empfiehlt. Er steht darin unter dem Einfluss Rousseaus, aber offenbar hat Hamann ihm dazu den Weg gewiesen. — Auch sonst enthalten diese Briefe merkwürdige Stellen, so wenn Hamann sagt: „Die Selbsterkenntnis ist die schwerste und höchste, die leichteste und eckelhafteste Naturgeschichte, Philosophie und Poesie“ (8). — „Durch Wahrheiten thut man mehr Schaden als durch Irrthümer, wenn wir einen widersinnigen Gebrauch von den ersten machen und die letzten durch Routine oder Glück zu modificiren wissen“ (12). — „Lügen ist die Muttersprache unserer Vernunft und Witzes“ (14). Beachtenswert sind die Stellen über Spinoza und Hume Seite 13 und 15. Seite 26 sagt Hamann: „Die Natur ist ein Buch, ein Brief, eine Fabel (im philosophischen Verstande) oder wie Sie sie nennen wollen.

Gesetzt, wir kennen alle Buchstaben darin so gut wie möglich, wir können alle Wörter syllabiren und aussprechen, wir wissen sogar die Sprache, in der es geschrieben ist — Ist das alles schon genug, ein Buch zu verstehen, darüber zu urtheilen, einen Charakter davon oder einen Auszug zu machen?" (26). Die Stelle erinnert lebhaft an den bekannten Satz aus § 30 der Prolegomena: „Die reinen Verstandesbegriffe . . . dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können." — Was Hamann von sich selbst sagt, ist charakteristisch für ihn: er sei ein Mensch, „dem die Krankheit seiner Leidenschaften eine Stärke zu denken und zu empfinden gibt, die ein Gesunder nicht besitzt" (8). Er verbittet sich, dass man „über die Brille seiner ästhetischen Einbildungskraft lache, weil er mit selbiger die blöden Augen seiner Vernunft waffnen muss" (15). Er vergleicht sich selbst mit einem Silen in den merkwürdigen Worten an Kant: „Wenn Sie ein gelehrter Eroberer, ein Bacchus seyn wollen, so ist es gut, dass Sie einen Silen zu Ihrem Begleiter wählen" (27).

II. 1760—1770.

Mit den 60er Jahren[1]) tritt Kant in seine zweite Entwicklungsperiode, in welcher er von dem Empirismus beeinflusst wird. Aus dem Jahre 1761 ist uns ein kurzer, aber wichtiger Brief erhalten an Borowski vom 6. März, welcher auf jene Wandlung ein interessantes Licht wirft. Kant wohnt medizinischen Operationen bei und sucht die Operation eines blind geborenen Knaben in die Wege zu leiten. Es bezieht sich dies auf die in jener Zeit viel besprochene Frage nach den Gesichtswahrnehmungen der operierten Blindgeborenen und deren Verhältnis zu den Wahrnehmungsvorstellungen des Tastsinnes — ein Problem, das durch Locke in den Vordergrund gerückt worden war. Man vergleiche hierzu den ausführlichen und treffenden Kommentar von Benno Erdmann im Arch. f. Gesch. d. Philos. II, 251—254. Sehr bemerkenswert ist die ethische Wendung, die Kant der Operation giebt mit den Worten: „Dies ist der Fall, wo man nicht anders seine eigene Absichten erreichen kan als indem man die Glückseeligkeit eines andern befördert" (32). — Über die reiche litterarische Thätigkeit

---

[1]) Auffallend ist, dass der 7jährige Krieg in dem ganzen Briefwechsel eine sehr geringe Rolle spielt. Nur Seite 7 und 33 finden sich Anspielungen auf denselben.

Kants um jene Zeit erfahren wir aus dem Briefwechsel leider wenig. Der Brief an Formey vom 28. Juni 1763 und dessen Antwort vom 5. Juli beziehen sich auf die Preisschrift, die nachher im Jahre 1764 veröffentlicht wurde. Bemerkenswert ist die Stelle: „Ich bin vor dieses günstige Urtheil um desto empfindlicher, je weniger diese *Piece* dazu durch die Sorgfalt der Einkleidung und der Verzierungen hat beytragen können, indem eine etwas zu lange Verzögerung mir kaum so viel Zeit übrig lies, einige der beträchtlichsten Gründe ohne sonderliche Ordnung über einen Gegenstand vorzutragen, welcher schon seit einigen Jahren mein Nachdencken beschäftigt hat und womit ich anjetzo mir schmeichle dem Ziele sehr nahe zu seyn" (39). Aus diesem Grund bittet Kant um die Erlaubnis, „einen Anhang beträchtlicher Erweiterungen und einer näheren Erklärung" hinzuzufügen, was ihm gestattet wird. — Zwei Jahre später beginnt auch der schon bekannte Briefwechsel mit Lambert. Der erste Brief Lamberts an Kant, der bisher nach dem Konzept Lamberts gedruckt war, ist nun hier in seiner definitiven Redaktion, wie ihn Kant erhalten hat, mitgeteilt. Die Änderungen sind beträchtlich. Weniger kommt in Betracht, was in dem definitiven Brief hinzugesetzt ist (S. 49 unten u. 50 oben). Dagegen ist das, was weggelassen oder wenigstens bis zur Unkenntlichkeit verkürzt ist, gerade dasjenige, was bisher als das Wesentlichste galt und die Methode der Philosophie betrifft (2. Hartensteinsche Ausgabe, Band VIII, S. 653/4). Aus dieser früheren Redaktion musste man zu allerlei Schlüssen auf die Beeinflussung Kants durch Lambert geführt werden. Diese müssen nun nicht unwesentlich korrigiert werden. Hauptsächlich fehlt folgender Satz: „Sodann glaube ich, man thue besser, wenn man anstatt des Einfachen in der Metaphysik das Einfache in der Erkenntnis aufsucht." Ebenso fehlt der Satz: „Raum und Dauer ist kein *genericum:* es ist nämlich nur ein Raum und eine Dauer, so ausgedehnt auch beide sein mögen." Lambert hat sich also in dem Briefe zurückhaltender ausgedrückt, als er ursprünglich beabsichtigte. Auch der Brief Lamberts vom 3. Februar 1766 weist Abweichungen vom Text des Konzepts auf; doch sind dieselben nicht von Bedeutung. Der Briefwechsel mit Mendelssohn, der im Jahre 1766 geführt wurde, ist unverändert abgedruckt. — Aus demselben Jahre stammt ein Brief von einem gewissen F. Kaulke an Kant in schlechtem Französisch, aber von interessantem Inhalt. Kaulke, der in Berlin zur Kur weilt, giebt Kant eine Menge von Mitteilungen über Rousseau, für den sich Kant damals ja besonders

interessierte. Man hoffte zu jener Zeit, „den Herrn *Roussau* bald in den Jegenden von *Berlin* zu sehen,“ wie eine Korrespondentin schreibt (55), was aber leider, oder vielleicht zum Glück, nicht eingetroffen ist. Kaulkes Brief ist ein wertvolles Dokument für das ausserordentliche Interesse, das man in Deutschland damals an Rousseau nahm, wenn er auch zum Teil unverbürgte Anekdoten enthält. — Aus dem folgenden Jahr (1767) stammt ein Briefwechsel mit Herder. Kant hält Herder das Ideal vor, nach Art von Pope, „Montange“ und Hume sich zu bilden. Im Übrigen enthält der Brief folgende Stelle, zu der ja Parallelstellen bekannt sind: „Was mich betrift da ich an nichts hänge und mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen meine oder anderer Meinungen das ganze Gebäude ofters umkehre und aus allerley Gesichtspunkten betrachte um zuletzt etwa denjenigen zu treffen woraus ich hoffen kann es nach der Warheit zu zeichnen, so habe ich seitdem wir getrennet seyn in vielen Stücken andere Einsichten Platz gegeben und indem mein Augenmerk vornemlich darauf gerichtet ist die eigentliche Bestimmung und die Schrancken der Menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen so glaube ich dass es mir in dem was die Sitten betrift endlich ziemlich gelungen sey“ u. s. w. (70/71). Die Antwort von Herder bemerkt dazu: „Sie geben mir von Ihrer werdenden Moral Nachricht, und wie sehr wünschte ich, dieselbe schon geworden zu sehen. Fügen Sie in dem, was Gut ist, ein solches Werk zur Cultur unsers Jahrhunderts hinzu, als Sie es gethan, in dem was Schön u. Erhaben ist“ (74). Bemerkenswert ist, dass Herder in dem, was er auf das ihm vorgehaltene Bildungsideal antwortet, bei Hume dessen erkenntnistheoretische Bedeutung gar nicht erwähnt, sondern ihn nur als „Philosoph Menschlicher Gesellschaft“ würdigt. Zu „Montagne“ und Hume fügt Herder als „dritten Mann“ hinzu „den Philosophischen Spötter, der mehr Wahrheit herauslacht, als andre heraushusten, oder geifern — — kurz den Grafen Shaftesburi“ (73/74). Über sich selbst bemerkt Herder charakteristischer Weise: „ich [habe] aus keiner andern Ursache mein geistliches Amt angenommen, als weil ich wuste, u. es täglich aus der Erfahrung mehr lerne, dass sich nach unsrer Lage der bürgerl. Verfassung von hieraus am besten Cultur u. Menschenverstand unter den ehrwürdigen Theil der Menschen bringen lasse, den wir Volk nennen“ (74). Er freut sich dabei über „das freudige u. willige Zudringen des bildsamsten Theils des Publikum, der Jünglinge u. Dames“ (75). — Leider ist damit der philosophisch wertvolle Teil des Brief-

6*

wechsels aus dieser Zeit beschlossen. Es hängt das wohl auch damit zusammen, dass Kant, wie er im Brief an Herder (70) von sich selbst gesteht, „im Schreiben sehr nachlässig“ war. Im Freundeskreis Kants muss das bekannt gewesen sein; denn Herder schreibt (75): „Ich kenne Ihre Ungemächlichkeit zu schreiben“, und auch Kaulke sagt in seinem schönen Französisch: „Vous et moi sont dans le même cas de n'aimer guère à écrire des lettres“ (56).

Für die Biographie Kants enthält der Briefwechsel der 60er Jahre manches Interessante. Mehrere Briefe beziehen sich auf ein Thema, das in der Korrespondenz des vorigen Jahrhunderts eine grosse Rolle spielte: die „HofMeister“. Es ist natürlich, dass Kant, der selber diese Stellung eine Zeit lang bekleidet hatte, in dieser Hinsicht Vertrauensmann für viele Familien und Hofmeister wurde. Dahin zielen die Briefe No. 18, 21, 22, 23, 25. Einer der Briefschreiber, namens Busolt, welcher lateinisch korrespondiert, schreibt u. a.: „*Doleo, quod Te molestia adfeci. Te, qui tot curis, tot negotiis grauissimis distentus viuis*“ (S. 33). Kant wird wohl dazu seufzend genickt haben. In dem Briefwechsel spielt die Beschäftigung der „reichen jungen *Barons*“: saltatio, equitatio, lingua Gallica, studium gladiatorium, Klavier spielen u. s. w. eine grosse Rolle. Natürlich nimmt auch das „Salarium“ und „Honorarium“ eine gebührende Stelle ein. Eine Hauptaufgabe war für Kant, für adlige Häuser zur „HofMeister Stelle“ „ein anständiges subjectum“ zu „*recommendiren*“ (35). — Auch werden solche „reiche junge Barons“ nachher dem „Herrn Magister Kant“ empfohlen, wenn sie auf die Universität kommen. Das Ideal ist dabei, dass sie mit Kant „in einem Hause logiren und an einem Tische speisen“ (38); speziell vom Bruder Kants liegt eine solche Empfehlung vor. Der betr. Brief beginnt mit dem famosen Satze: „Mein Bruder! Ists denn gar nicht möglich eine Antwort zu bekommen, bald werde ichs machen müssen wie *Gellert* mit seinem faulen Freunde, ich will dir nächstens, wenn dieser Brief eben so glücklich seyn wird als seine Vorgänger selbst eine Antwort an mich aufsetzen. Du darfst alsdann nur deinen Nahmen unterschreiben und ihn so wieder zurückgehen lassen, beqvehmer kan ich es wirklich nicht einrichten. Doch dismahl wirstu schon deine Nachlässigkeit überwinden müssen, mein Anliegen ist dringend und leidet keinen Aufschub“ (37/38). Eine starke Zumutung an „den Herrn Magister Kant“ war aber jedenfalls, wenn er, der selber am Hungertuche nagte, in solchen Empfehlungsschreiben ersucht wurde, den Studenten die Kollegien gratis zu

geben (30). — Auch mit Damen stand Kant in Korrespondenz. Dafür zeugt ein amüsantes Briefchen vom 12. Juni 1762 „auss dem *garten*" (37) von einer gewissen „Jacobin": „Ich Machle ansprüche auf Ihre gesälschafft Morgen Nachmittag. Ja Ja ich werde kommen. höre ich sie sagen, nun Gutt, wir erwarten sie, dan wird auch meine Uhr aufgezogen werden, verzeihen Sie mir diese erinnerung Meine Freündin und Ich überschicken Ihnen einnen Kuss, per Simpatie". Die Stelle über die Uhr erläutert sich durch die bekannte boshafte Bemerkung Kants über die Frauen, mit deren Gelehrsamkeit es sei wie mit ihren Uhren: sie hätten wohl welche, sie seien aber niemals aufgezogen. Was den Kuss betrifft, so dürfen wir dahinter „nichts Schlimmes" suchen: denn die betr. Dame ist glücklich verheiratet, wie aus ihrem Briefe vom 18. Januar 1766 hervorgeht; aber mit dem Küssen nahm man es im vorigen Jahrhundert bekanntlich nicht sehr genau. — Sonst ist aus dieser Zeit nur noch die Bewerbung um die Stelle eines „*Subbibliothecarii* bey der hiesigen Schlos-Bibliothek" (46) zu erwähnen, auf welche sich zwei Briefe aus dem Oktober 1765 beziehen. Charakteristisch für die straffe Konzentrierung der Staatseinrichtungen ist, dass zur Bewerbung um eine solche geringe Stelle (60 rthlr.) ein Immediatgesuch an den König notwendig war:[1]) „so ergehet mein allerunterthänigstes Ansuchen an Ew: Königl: Majestät mir durch *confer*irung dieser Stelle so wohl eine erwünschte Gelegenheit zum Dienste des gemeinen Wesens als auch eine gnädige Beyhülfe zur Erleichterung meiner sehr misslichen *Subsistenz* auf der hiesigen *Academie* angedeyen zu lassen" (46). Kant war ja noch immer „*Magister legens* auf der Königsbergsch: Universität", wie er sich einmal unterschreibt (39).

Doch gegen Ende des Jahres 1769 beginnt sich für Kant, der bisher „in beschwerlichen Umständen" (79) gewirkt hatte, der Horizont seiner Aussichten zu bessern. Er ist allmählich ein berühmter Mann geworden. Schon wendet man sich an ihn mit der Bitte um Biographie und Verzeichnis seiner Schriften (76), und vom Oktober dieses Jahres an spielt die Frage der Berufung nach Erlangen. Für Kant lag die Sache etwas peinlich. In Königsberg selbst eröffnete sich durch die langwierige Krankheit des Professors Langhansen „ein sich hervorthuender Anschein einer vielleicht nahen *vacance* hiesigen Orts" (79), und gerade zu derselben Zeit kam eine Anfrage

---

[1]) Auch zur Dimission von der Stelle bedurfte es später (1772) einer eigenen Eingabe an den König (No. 66).

von Erlangen, ob Kant einer eventuellen Berufung Folge leisten würde. Die Berufung wurde hauptsächlich veranlasst durch den Erlanger Kurator von Seckendorf, welchen „die Lesung der unvergleichlichen Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (82) für Kant eingenommen hatte. Auch war über Kants Persönlichkeit jedenfalls durch einen Hofmeister namens Ziegler, welcher livländische Barone führte, und der von Königsberg kam, Günstiges gemeldet worden (80—82). Kant erklärte sich zur Annahme des Rufes vorläufig bereit. Als aber der Ruf im Dezember wirklich an Kant kam, sah er sich doch genötigt, „die mir zugedachte Ehre und Versorgung gehorsamst zu verbitten" (79). Es war für ihn nicht leicht, jetzt diese Ablehnung zu motivieren. Aber er war in einer Lage, in welche Professoren nicht selten geraten, und zog sich mit grossem Geschick aus der Affaire. Genau in dieselbe Lage geriet er einen Monat später, im Januar 1770, durch eine vorläufige Anfrage aus Jena (83), auf welche aber die Antwort nicht erhalten ist. Zwei Monate später, am 15. März, starb der oben genannte Langhansen. Man kann es unter den eben geschilderten Verhältnissen Kant nicht verübeln, wenn er schon am 16. März sich an den Minister von Fürst wendet, von dessen „wohlwollender und weiser Beurtheilung er das vermuthliche Glück seines Lebens" (87/88) erwartet, und sich dabei auf die Ablehnung der Erlanger Professur beruft. Dasselbe ist der Fall in dem Brief an den König vom 19. März, und schon am 31. März verfügt der König durch eine Kabinettsordre die Ernennung Kants „zum *Professore Ordinario* der *Logic* und *Metaphysic* bey der *Philosophischen Facultaet* Unserer *Universität* zu *Königsberg* in Preussen" (89) mit dem üblichen Auftrage, er solle „tüchtige und geschickte *Subjecta* zu machen sich bemühen" (90).

III. 1770—1781.

Mit dem Jahre 1770 beginnt in Kants Leben, wie in seiner geistigen Entwicklung eine neue Periode. Es kommt zunächst das fruchtbare Jahrzehnt der 70er Jahre. Das Jahr 1770 bringt die dem König gewidmete Inauguraldissertation und eine umfangreiche mit ihr zusammenhängende Korrespondenz, von der der grössere Teil, der Briefwechsel mit Herz, Lambert, Mendelssohn schon bekannt ist. Neu ist der Brief von Herz an Kant vom 11. September 1770 (95). Dieser erste Brief von Herz eröffnet zugleich die Reihe jener zahlreichen Briefe von Schülern Kants, welche mit einer oft ans

Überschwängliche grenzenden Verehrung und Dankbarkeit den genossenen Unterricht rühmen. Herz bedauert freilich, dass sein „theurster Lehrer sich unpässlich befindet" und meint, er soll die Last seiner Collegien verringern. Ihm sei diese starke Vortragsthätigkeit schädlich, zumal Kant „mit so vieler Anstrengung" vortrage. „Es giebt ja Lehrer in Königsberg die von Morgen bis Abend sitzen u. ihr Mund bewegen, ohne dass sie jemals über ihre Leibesbeschaffenheit zu klagen haben" (97). Charakteristisch ist folgende Stelle von Herz: „Ohne Ihnen wurde ich noch jezo gleich so vielen meiner Mitbrüder gefesselt am Wagen der Vorurtheile ein Leben führen, das einem jeden viehischen Leben nach zu setzen ist; ich würde eine Seele ohne Kräfte haben, ein Verstand ohne Thätigkeit" u. s. w. (95). Ausserdem enthält derselbe Brief eine anschauliche Schilderung einer vierstündigen Disputation mit Mendelssohn über Kants Dissertation (96). Neu ist auch der Brief von Sulzer (106 ff.), welcher natürlich auch als Leibnitzianer an Kants Begriff von Zeit und Raum Anstoss nimmt, im Übrigen aber eine interessante Frage aufwirft: „Worin besteht eigentlich der physische oder psychologische Unterschied der Seele die man Tugendhaft nennt von der, die Lasterhaft ist" (107)? Kant hat leider dieser Frage nie die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet.

In den 70er Jahren strömt der Briefwechsel reichlicher als früher. Besonders zahlreich sind die Briefe aus den Jahren 1774, 1777 und 1778. Eine Hauptrolle spielt in dieser Zeit der schon bekannte Briefwechsel mit Herz. Neu sind dazu nur einige Briefe von Herz an Kant hinzugekommen; die meisten sind leider verloren. Interessant ist ein Brief vom 9. Juli 1771: Herz hatte durch seinen Freund Friedländer gehört, „dass Sie kein so grosser Verehrer der speckulativen Weltweisheit mehr seyn als Sie es vormals waren" (119). „Wie, dachte ich, war das also blosse Täuschung von meinem Lehrer, dass er mir bey so mannigfaltiger Gelegenheit den Wert der Metaphisick so sehr anpries" (119)? Die Schwierigkeit, in welcher Herz sich befindet, entstand durch die schwankende Bedeutung des Ausdruckes „Metaphysik", die ja bis in die späteste Zeit fordauert. In dem Briefe selbst wird im Anschluss an Kant die Schwierigkeit gelöst, indem Metaphysik als die Lehre von den Grenzen der Erkenntnis definiert wird. Ein anderer Brief von Herz stammt aus dem Jahre 1778, in demselben Ton der Begeisterung wie die früheren. Noch immer ist es Kant, „der beständig im Mittelpunkt meines Kopfs u. meines Herzens sitzt und residirt"

(227). Herz macht Mitteilungen über seine Vorlesungen: „Ich verkündige heute bereits zum zwanzigsten mahl ofentlich Ihre philosophische Lehren mit einem Beyfall, der über alle meine Erwartung gehet“ (227). Er bittet Kant um Nachschriften seiner Metaphysik. Hierauf bezieht sich auch ein bisher unbekannter Brief Kants an Herz vom Januar 1779 (S. 230). — Ein anderer dankbarer Zuhörer, der aber im Hofmeisterberuf stecken geblieben ist, ist H. G. Wielkes. In einem interessanten Briefe aus Leyden vom 18. März 1771 schildert er anschaulich die holländischen Verhältnisse und erzählt dabei folgende „FratzenGeschichte“: Swedenborg kam damals öfters nach Leyden. „Daher hat letzthin die Theologische Fakultät (o es giebt hier so gut fromme Narren als in Deutschland) eine förmliche Ambassade an ihn geschickt um ihn fragen zu lassen ob *Socrates* und *Marc aurel* im Himmel oder in der Hölle wären. *Schwedenborg* hat sie alle vorgefunden, allein nach seiner Aussage haben die guten Leute die keine Christen haben seyn können einen besondern Himmel in dem man sich nicht in dem Grade vergnügen kan als in dem Aufenthalt unserer heutigen Seeligen“ (115). Wielkes, der mit Ruhnken, dem Freund Kants, in Verbindung stand, hofft, dass Kant sogar Leyden besuchen würde: „Ihr ehemaliger Vorsatz Engelland einmal zu besuchen giebt uns sogar einige Hofnung“ (115). Schade, dass die dadurch mögliche Begegnung zwischen Kant und Swedenborg nicht zustande gekommen ist. Derselbe Wielkes schreibt später an Kant (1779 und 1780) nicht uninteressante Briefe aus Moskau (S. 241 und 245).

Weit wertvoller ist nun aber die Korrespondenz Kants mit Lavater, welche wohl zu dem Bedeutendsten gehört, was dieser Band bietet. Die Anknüpfung, welche Lavater mit Kant fand, besteht darin, dass ein junger Schweizer, namens Sulzer, infolge allerlei schlechter Streiche nach Königsberg verschlagen worden war, Soldat wurde und nun von seinen bemittelten Verwandten losgekauft werden sollte. Lavater bat Kant um seine Vermittlung. In seinem ersten Briefe (8. Februar 1774) stellt er sich gleich als einen langjährigen Verehrer Kants vor und fragt: „Sind Sie dann der Welt gestorben? warum schreiben so viele, die nicht schreiben können — und Sie nicht, die's so vortreflich können? warum schweigen Sie — bey dieser, dieser neüen Zeit“ (142) u. s. w.? Kant muss ihm darauf von seinem Vorhaben der Kr. d. r. V. Mitteilung gemacht haben.[1]) In einem zweiten interessanten

[1]) Darauf, dass Kant damals über dieses sein „vorhabendes“ Werk sich

Briefe vom 8. April 1774 schreibt Lavater: „Auf Ihre Critik der reinen Vernunft bin ich u: viele meines Vaterlands sehr begierig.“ Im übrigen hat er offenbar den Titel ganz falsch verstanden als eine Ästhetik nach den Prinzipien der reinen Vernunft. Am Schluss bittet er zu sagen, „ob Sie meine eigentliche Meynung vom Glauben und Gebeth für die Schriftlehre halten, oder nicht“ (159). Dieser sonderbaren Frage verdanken wir die beiden äusserst merkwürdigen Briefe Kants an Lavater aus dem April 1775: „Sie verlangen mein Urtheil über Ihre Abhandlung vom Glauben und dem Gebethe. Wissen Sie auch an wen Sie sich deshalb wenden? An einen, der kein Mittel kennt, was in dem letzten Augenblicke des Lebens Stich hält, als die reineste Aufrichtigkeit in Ansehung der verborgensten Gesinnungen des Herzens und der es mit Hiob vor ein Verbrechen hält Gott zu schmeichlen u. s. w.“ (167/8). Kant entwickelt dann weiterhin der Sache nach dieselben Ansichten, die er in der „Religion innerh. d. Gr. d. bl. V.“ später aufgestellt hat. Formell eigentümlich ist dem Briefe die Unterscheidung zwischen der „Grundlehre des Evangelii“ und der „Hülfslehre“ desselben. Die „Grundlehre“, d. h. die Lehre Christi ist der „moralische Glaube“, d. i. „das unbedingte Zutrauen auf die göttliche Hülfe, in Ansehung alles guten, was, bey unsern redlichsten Bemühungen, doch nicht in unserer Gewalt ist“ (169). Zur „Hülfslehre des Evangelii“ gehören alle „neutestamentische Satzungen“. „Nun fällt es sehr in die Augen: dass die Apostel diese Hülfslehre des Evangelii vor die Grundlehre desselben genommen haben“ . . .; sie haben, „statt des heiligen Lehrers praktische Religionslehre als das wesentliche anzupreisen, die Verehrung dieses Lehrers selbst und eine Art von Bewerbung um Gunst durch Einschmeichelung und Lobeserhebung desselben, wowieder iener doch so nadrücklich und oft geredet hatte, angepriesen“ (170). Diese Methode, die „den damaligen Zeiten besser angemessen war als den unsrigen“, muss nun aber als „Gerüste wegfallen“ (169). „Ich suche in dem Evangelio nicht den Grund meines Glaubens, sondern dessen Bevestigung“ (171); denn Religion kann mir nichts auferlegen, „was nicht schon durch das heilige Gesetz in mir, wornach ich vor alles Rechenschaft geben muss, mir

mündlich und schriftlich vielfach äusserte, lässt auch der Brief von G. D. Hartmann schliessen, dem er „so Manches aus der Kr. d. r. V. erzählt hat“ (161). „Mich dünkt“, sagt dieser Hartmann, „das Resultat von allem, wird die mir immer mehr sich darstellende Grundwahrheit seyn, dass für die ganze Menschenclasse etwas wahr seyn kann, was für niedere oder höhere nicht ist“ (161).

zur Pflicht geworden ist" (171). „Diese Glaubenslehre . . . lässt von dem unendlichen Religionswahn, wozu die Menschen zu allen Zeiten geneigt seyn, nichts übrig, als das allgemeine und unbestimmte Zutrauen, dass uns dieses Gute, auf welche Art es auch sey, zu Theil werden solle, wenn wir, so viel an uns ist, uns durch unser Verhalten dessen nur nicht unwürdig machen" (172). Lavater dankt kurz für diese „lehrreichen Winke", aber erst ein Jahr später, obgleich er in einigen Stücken anders denkt (177). — Interessant ist noch eine Schilderung Lavaters durch den Herzog von Holstein-Beek, welchen Kant an Lavater empfohlen hatte (175).

Weniger fruchtbar, wenn auch nicht uninteressant ist der Briefwechsel mit Hamann. In zwei Briefen an Hamann vom April 1774 müht sich Kant ab, in den Sinn von Herders Forschungen über „die Älteste Urkunde des Menschengeschlechts", d. h. die mosaische Schöpfungsgeschichte einzudringen. Es ist eigentlich verwunderlich, dass Kant, der sich später in seiner Anthropologie über Zahlenmystik so lustig macht, und der zu gleicher Zeit in den Briefen an Lavater sich über die „neutestamentischen Satzungen" so erhaben zeigt, sich mit diesen alttestamentlichen Phantasien Herders so eingehend abgiebt. (Speziell die 7-Zahl wird von Herder in einer haarsträubenden Weise ausgedeutet.) Es erklärt sich dies nur aus dem allgemeinen Mangel jener Zeit an historischer Kritik. Herder fasst bekanntlich die mosaische Schöpfungsgeschichte nicht als theoretisches Dogma auf, sondern als Specimen göttlicher Didaktik, d. h. als einen „Abriss der ersten Unterweisung des Menschengeschlechts" durch Gott selbst — also eine originelle Umkehrung jener pädagogischen Betrachtung Hamanns, die wir oben S. 80 kennen gelernt haben, Im Übrigen lohnt es sich nicht, auf die Sache näher einzugehen — nennt doch auch Haym die betr. Schrift Herders „ein wunderliches Werk, die unreifste der theologischen Schriften der Bückeburger Zeit". Auch die beiden Briefe von Hamann über dasselbe Thema sind voll Wunderlichkeiten, obgleich Kant Hamann ausdrücklich gebeten hatte, „womöglich in der Sprache der Menschen" zu reden. „Denn ich armer Erdensohn bin zu der Göttersprache der anschauenden Vernunft gar nicht organisirt" (148). Bemerkenswert ist nur noch aus dem zweiten Briefe von Kant eine nicht damit in Verbindung stehende scharfe Äusserung über den Gegensatz zwischen der philologischen und theologischen Behandlungsweise der orientalischen Studien (152 f.).

Im März 1776 beginnt der reiche Briefwechsel, welcher sich

auf das Philanthropin bezieht. Diesem gehören folgende Briefe von Kant an: No. 98 (an Wolke), 99 (an Basedow), 103 (an Regge), 109 u. 110 (an Campe), 123 (an Crichton), 125 (an Wolke); ferner folgende Briefe an Kant: No. 100 (von Rode), 104 (von Regge), 105 u. 107 (von Ehrmann), 118 (von Campe) und 129 (von Wolke). Besonders interessant ist gleich der erste Brief von Kant an Wolke in welchem er das Söhnchen seines Freundes Motherby der Anstalt empfiehlt. Er schildert die Erziehung dieses Söhnchens, welche offenbar unter dem Einflusse Kants selbst ganz nach Rousseauschen Prinzipien vollzogen worden war: die Erziehung ist rein negativ, die Natur soll sich ohne Zwang entwickeln, Religion darf nur eine natürliche Erkenntnis von Gott sein, nicht aber Gunstbewerbung u. s. w. Andachtshandlungen kennt das Kind noch nicht. Mit diesen Grundsätzen stimmt Kant ganz dem Philanthropin bei, für welches er bekanntlich sehr eingenommen war. Er ist mit ganzer Seele „Theilnehmer an einer Sache, deren Idee allein das Herz aufschwellen macht“ (220). Die Anstalt verdiene „den Danck der ganzen Nachwelt“ (181). Wie sehr ihm die Sache am Herzen lag, beweist der Umstand, dass er sogar seine Arbeit an der Kr. d. r. V. aussetzt, um eine pädagogische Abhandlung zu liefern (200 u. 203). Das bisher schon bekannte Schreiben an Crichton vom 29. Juli 1778 erhält jetzt eine amüsante Beleuchtung durch den Brief an Wolke vom 4. August 1778: „Dieser sonst gelehre Mann hat sich zeither nicht sonderlich günstig vors Philanthropin erklärt und, da sein Urtheil, theils durch seine weitläuftige Bekanntschaft, theils die Zeitung, welche er ietzt in seiner Gewalt hat, meiner Ihnen gänzlich ergebenen Gesinnung ein grosses Hindernis in den Weg legen könte, so habe ich, statt des fruchtlosen Controvertirens, das schmeichelhaftere Mittel ergriffen diesen Mann auf Ihre Seite zu ziehen, nämlich dieses, dass ich ihn zum Haupte Ihrer hiesigen Angelegenheiten machte. Dieser Versuch ist mir gelungen. . . . Denn, die, so ihren Beyfall verweigeren, so lange sie nur die zweyte Stimme haben, werden gemeiniglich ihre Sprache änderen, wenn sie das erste und grosse Wort führen können“ (220/1). Man sieht, Kant war auch im Leben ein Vertreter der „pragmatischen Anthropologie“. — Aus dem Briefe von Rode vom 7. Juli 1776 sei die Stelle angeführt: „Basedow schreit nun mehr als jemals über die Trägheit der Menschen zu guten Wercken; und eifert aus allen Kräften wieder die Lehre: dass man ohne gute Wercke, allein durch eine gute Portion Glauben, geradesweges im Himmel eingehen könne“ (182).

Damit haben wir das philosophisch Interessante aus dem Briefwechsel der 70er Jahre ausgezogen. Aber auch sonst enthält derselbe Vieles, was für Kants Biographie sowohl als für die Kulturgeschichte jener Zeit von Wert ist. Charakteristisch für den Überschwang der Zeit ist z. B. ein Briefchen von Feder, das erste und letzte. Aber gleich heisst es: „Nehmen Sie meinen Dank und ewige Freundschaft von mir an" (235). Ein Jahrzehnt später gründete Feder eine eigene Zeitschrift gegen Kant. — Verhältnismässig wenig bieten die vier Briefe vom Minister von Zedlitz (No. 115, 117, 120, 124). Sie beziehen sich auf Nachschriften von Vorlesungen Kants und auf den Ruf nach Halle („Sehn Sie ein mal wie viel gute Leute. und dann das *Centrum* vom gelehrten Deutschland, das bessere *Clima* als dort an der *Ost*See" 213); ferner spricht er S. 219 von der Vorliebe der Studenten für die „Brodt-Collegia" (219). — Auch die Briefe von Kraus (No. 126 u. 134) bieten nur Persönliches. Sie sind aber ein efrreuliches Zeugnis für die warme Liebe, mit welcher die Schüler Kants ihren Wohlthäter verehren. Zumal Kraus hatte besonderen Grund, Kant dankbar zu sein, welcher bestrebt war, seine Hypochondrie zu heben (231, 232). Die Briefe stammen aus Berlin, wo Kraus dem Minister v. Zedlitz über die Kantische Philosophie Mitteilungen machte. „In dem Abglanz dieser beiden erkennen wir Ihr Licht" schreibt Biester an Kant (237). Aus Berlin ist auch ein anderer Brief eines ehemaligen dankbaren Zuhörers datiert, des Predigers Lüdeke: „Ihnen allein habe ich die aufrichtigste Charte von dem so verwachsenem Gefilde der *Philosophie* zu danken und es bestätigt mir jezt meine tägliche Erfahrung das, was mir Sulzer sagte, als ich bey meiner Zurükkunft in Berlin meinen Unwillen darüber aeusserte, dass ich *Theologie* hatte in Königsberg studieren müssen „Danken Sie Gott dafür,! was sie an theol. Reich-„tümern verloren haben, haben sie dadurch gewinnen können, dass „sie einen Kant genüzt haben. Das wird ihnen auch dereinst in „der *Theologie* viel helfen" " (246/7). — Von dem Bruder Kants bietet diese Zeit fünf Briefe (No. 69, 92, 94, 96, 114). Im ersten (aus dem Jahre 1773) klagt er, dass er nun 15 Jahre in Kurland „beim Schul-Joche" sei, nämlich als Hofmeister; 2 Jahre später kann er seinem Bruder melden: „Ich bin an die *Mietau*sche grosse Schule als *Conrector placi*ret worden" (172). Ausserdem meldet er ihm in rührenden Worten seine Verheiratung. „Ich bin glücklicher als Du mein Bruder. Lass dich durch mein Beyspiel bekehren. Der *Celibat* hat seine Annehmlichkeit, so lange man jung ist. Im Alter muss

man verheyrathet seyn, oder sich gefallen lassen, ein mürrisches trauriges Leben zu führen“ (172/3). „Doch einen solch verhärteten *Garçon* wie Du bist, wird mein Beyspiel ehelicher Zärtlichkeit nicht rühren“ (174). Im Jahre 1778 schreibt er ihm: „Ich bin noch immer *Rector*; das heisst auf Zeitlebens, zur *galere condemn*irt . . . Meine Frau küsset Dich so inbrünstig, als es sich nur in Gedancken thun lässt“ (206). — Eine Rolle spielt in dieser Zeit noch immer die Besorgung von Hofmeistern. Sehr charakteristisch ist dafür und auch in anderer Hinsicht der Brief der Charlotte Amalie v. Klingspor, geb. v. Knobloch (122). Man wird etwas ernüchtert, wenn man sieht, welche Orthographie diese adlige Dame besass, an welche Kant sein bekanntes Schreiben über Swedenborg im Jahre 1763 richtete. Auch Wielkes bittet Kant von Moskau aus um Besorgung eines Hofmeisters. Auch eine „Gouvernantin“ sollte der arme Kant besorgen! „Mein Vertrauen wird nicht fehlschlagen; von einem Menschenkenner darf man einen Vorschlag erwarten der alle Wünsche übertrift“ (204). Der Graf Keyserling verlangt ein Gutachten über die Erziehung zweier junger Polen (234). — Kant bemüht sich, Bekannte auch sonst unterzubringen. So empfiehlt er einen Herrn *Grisanovski* zum Auditeur (145), einen andern Kandidaten zum Feldprediger (204). Auf eine Militärbefreiungsaffäre bezieht sich der Brief No. 102. — Seinen Schützlingen giebt Kant auch gerne diätetische Regeln. So empfiehlt er speziell dem Kandidaten Regge (190, vergl. 199) eine „Dampf*machine*, wozu er die Kräuter aus Leipzig so nahe hat und das Seltzerwasser mit Ziegenmilch“ (199). — Ihm selbst werden vielfach Studenten u. s. w. empfohlen. Hierauf beziehen sich die Briefe No. 68, 89, 106, 137, 147 (vgl. No. 95 u. 130). — Kant muss allerlei Besorgungen machen. So besorgt er einem Herrn von Lossow einen Tubus (S. 85) und Brillen (204). Zum Entgelt muss derselbe Herr einem Schützling Kants Empfehlungsbriefe mitgeben (85). Mit ebendemselben scheint er auch politische Nachrichten ausgewechselt zu haben (S. 86). — Es kommen nun natürlich auch allerlei litterarische Ansinnen an ihn. Wieland fordert ihn auf, an seinem Mercur mitzuarbeiten (131). Amüsant ist, was Wieland dabei über das Honorar sagt (132). Engel wünscht Beiträge zu seinem „Philosophen“ (237 f.). Der Verleger Breitkopf verlangt, er solle seine Abhandlung über die verschiedenen Menschenrassen zu einem Buche ausarbeiten (211). Auch der Herausgeber eines Frauenzimmer-Journals belästigt den Geplagten (143). Er soll ferner Gutachten abgeben über neue Werke und Zeitschriften (S. 144.

vgl. 162). Hermes in Breslau verlangt, dass er für Recensionen seiner Predigtentwürfe sorge. Einem Andern soll er Bücher besorgen (205). — Ein Anonymus aus Tübingen C. F. R. wünscht Belehrung über den Unterschied des sinnlich Schönen und verständlich Schönen; nur das erste scheint ihm relativ, das zweite aber absolut. — Eine grosse Rolle spielt im vorigen Jahrhundert in der Gelehrten-Korrespondenz die Zumutung, für neue Werke Subskribenten zu sammeln. Darauf zielen die Briefe No. 67, 74, 85, 103, 104, 109, 116, 123, 140. — Wenn man bedenkt, dass Kant ein sehr geselliges Leben führte (eine Invitation zu einer Spazierfahrt ist erhalten: S. 173), so kann man sich nur wundern, dass Kant in dieser Polypragmosyne noch die Zeit und Ruhe fand, sein grosses Werk zu vollenden, oder vielmehr, man wundert sich nicht, dass es so lange Zeit zur Vollendung brauchte, und dass es so viele Unebenheiten zeigt. Man muss dabei noch bedenken, dass Kant auch nach vielen andern Seiten hin wissenschaftliche Interessen hatte. Zeugnisse dafür sind die Briefe No. 142 und 143, deren ersterer das Studium naturrechtlicher Werke bezeugt, deren zweiter sich auf die Frage bezieht, ob „Anno 1740 das Fahrenheid'sche Thermometer 10—12° unter 0 stand" (243).

IV. 1781—1788.

Mit dem Briefe No. 148, der Zueignungsschrift an den Minister v. Zedlitz, treten wir in das reiche Jahrzehnt der 80er Jahre, in das Zeitalter der Kr. d. r. V. Neu ist der wichtige Brief an Marcus Herz vom 11. Mai 1781 über dieselbe. Darin heisst es u. a. (252): „Meines Theils habe ich nirgend Blendwerke zu machen gesucht und Scheingründe aufgetrieben, um mein System dadurch zu flicken, sondern lieber Jahre verstreichen lassen, um zu einer vollendeten Einsicht zu gelangen, die mir völlig genug thun könnte . . . Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben. Denn sie enthält die Metaphysik von der Metaphysik" — eine äufserst treffende Kennzeichnung der Kr. d. r. V. In dem Briefe an Biester vom 8. Juni 1781 spricht er u. a. von den Druckfehlern des Werkes und von der Absicht, Erläuterungen zu demselben zu geben.

Mit No. 156 (3. August 1781) beginnt der wichtige Briefwechsel mit Johann Schultz: Kant überreicht ihm ein Recensionsexemplar der Kr. d. r. V. Es dauert aber über 2 Jahre, bis Schultz die gewünschte Musse fand, die „Critick in ihrem Zusammenhange durchzudenken" (326). Er legt Kant seine Recension zur Prüfung vor, ob er seinen Sinn getroffen habe, und erhebt zugleich die Frage:

„Ist nicht in den 4 Classen der Categorien jede dritte schon ein von den beiden erstern abgeleiteter Begrif?" (327), was er näher ausführt. Kant antwortet in zwei bisher unbekannten Briefen, No. 191 u. 192. Er fordert Schultz auf, seine Arbeit „nicht unter der Menge Recensionen anderer Art gleichsam vergraben" zu lassen (328), sondern „eine vor sich bestehende *piece*" (330) daraus zu machen; er findet in den verständnisvollen Darstellungen von Schultz eine Tröstung „für die Kränkung, fast von niemand verstanden worden zu seyn" (329).[1] In dem Umstand, dass Schultz von selbst auf jene Bemerkung bezüglich der dritten Kategorie kam, findet er mit Recht ein Anzeichen des tiefen Eindringens desselben in die kritischen Fragen; er entwickelt im Zusammenhang damit die Idee einer *Ars characteristica combinatoria*, deren Nachwirkung wir in der 2. Auflage der Kr. d. r. V. in dem § 11 unter den „artigen Betrachtungen" finden. Schultz ist nun freilich der Meinung, „dass gedachte dritte Categorie aus jeder Classe der Categorien weggenommen, und leztere also um den dritten Theil vermindert werden müsten, indem ich unter einer Categorie bloss einen Stammbegriff verstehe, der von keinem andern weiter abgeleitet ist" (332). Neu und wertvoll ist die Antwort Kants an Schultz, S. 343 ff. Da „den Gegnern nichts erwünschteres geschehen kan, als wenn sie Uneinigkeit in Principien antreffen" (345), giebt er sich grosse Mühe, Schultz davon zu überzeugen, dass trotzdem die dritte Kategorie eine selbständige Stellung einzunehmen habe. Der ganze Passus ist von fundamentaler Wichtigkeit für die Frage; wir können ihn aber hier leider nicht in extenso abdrucken, sondern müssen den Leser auf die Stelle selbst verweisen. — Ein mindestens ebenso wichtiger Brief, gleichfalls eines der wertvollsten Stücke des ganzen Bandes, steht am Schlusse desselben (No. 318). Er ist datiert vom 25. November 1787. Schultz, mit seinem grossen Werk „Prüfung der Kantischen Kr. d. r. V." beschäftigt, hatte Proben davon an Kant gegeben und ihm darin das Bedenken gemacht, „dass Arithmetik keine synthetische Erkentnis a priori, sondern bloss analytische enthalte" (528). Kant will durchaus nicht Fehler vertuschen „oder durch Partheymachen und Beredungen Blendwerke machen, sondern, hier so wie allerwerts, das: Ehrlich währt am längsten zum Wahlspruche nehmen" (528). Aber da er von der Richtigkeit seiner An-

[1] Charakteristisch ist für das Schwanken in Bezug auf den Ausdruck „Metaphysik" eine Stelle in dem Briefe No. 192 (S. 329), wenn man sie vergleicht mit dem, was Kant in dem Briefe an Garve sagt, S. 318.

sicht überzeugt ist, sucht er auch Schultz diese Überzeugung beizubringen. Aus seinen ausführlichen Erörterungen sei folgende grundlegende Stelle angeführt: „Von eben derselben Grösse kan ich mir, durch mancherley Art der Zusammensetzung und Trennung, (beydes aber, sowohl Addition als Subtraction ist Synthesis) einen Begrif machen, der obiectiv zwar identisch ist (wie in jeder Aeqvation) subiectiv aber, nach der Art der Zusammensetzung, die ich denke, um zu jenem Begriffe zu gelangen, sehr verschieden ist, so, dass das Urtheil über den Begrif, den ich von der Synthesis habe, allerdings hinaus geht, indem es eine andere Art derselben (welche einfacher und der Construction angemessener ist) an die Stelle der ersteren setzt, die gleichwohl immer das Obiect auf eben dieselbe Art bestimmt. So kan ich durch $3 + 5$ durch $12 - 4$ durch $2 . 4$ durch 2^3 zu einerley Bestimmung einer Grosse $= 8$ gelangen. Allein in meinem Gedanken $3 + 5$ war doch der Gedanke $2 . 4$ gar nicht enthalten; eben so wenig also auch der Begrif von 8 welcher mit beyden einerley Wert hat" (528/9). Derselbe Brief behandelt die wichtige Frage, ob die Zahlen als reine Grössenbestimmungen von der Zeit abhängen. Kant verneint dies: die Zahl ist „eine reine intellectuelle Synthesis, die wir uns in Gedanken vorstellen", aber zur sinnlichen Anschauung derselben bedürfe es der sinnlichen Succession u. s. w. Zum Schluss sei noch ein kleines Billet an Schultz erwähnt (346), aus dem wir schon im II. Bande der „KSt.", S. 110 einen Passus angeführt haben. Es bezieht sich auf die Mendelssohnsche Medaille mit dem schiefen Turm von Pisa.[1])

Die Briefe, die sich auf den Garve-Federschen Handel (die Besprechung der Kr. d. r. V. in den Göttinger Gelehrten Anzeigen) beziehen, sind schon bekannt: No. 184 und 187. Auf denselben Handel nehmen auch 2 Briefe von Spalding Bezug: No. 185 und 189; vgl. auch No. 214.

An Mendelssohn hatte Kant bekanntlich durch M. Herz ein Exemplar der Kr. d. r. V. schicken lassen (249). Dass Mendelssohn „wegen seiner Nervenschwäche" (vgl. S. 400) das Buch zur Seite legte (253), war ebenfalls bekannt. In diesem Sinne schreibt Mendelssohn selbst an Kant: „Ihre Kritik der reinen Vernunft ist für mich ein Kriterium der Gesundheit. So oft ich mir schmeichele, an Kräften zugenommen zu haben, wage ich mich an dieses Nervensaftverzehrende Werk, und ich bin nicht ganz ohne Hoffnung, es in

[1]) Unmittelbar darauf folgt ein Billet an Hippel, in welchem er Silhouetten von sich erwähnt, mit deren Ausführung er aber nicht ganz zufrieden ist.

diesem Leben noch ganz durchdenken zu können" (288). Die lange Antwort Kants an Mendelssohn vom 16. August 1783 ist bekannt. Unter dem 16. Oktober 1785 sendet Mendelssohn an Kant seine „Morgenstunden": „Ob ich gleich die Kräfte nicht mehr habe, Ihre tiefsinnigen Schriften mit der erforderlichen Anstrengung zu studiren, so weiss ich doch, dass wir in Grundsätzen nicht übereinkommen. Allein ich weiss auch, dass Sie Widerspruch vertragen, ja dass Sie ihn lieber haben als Nachbeten" (389). Derselbe Brief meldet von dem Angriff Jacobis „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn". „Diese Schrift des Hrn Jacobi ist ein seltenes Gemisch, eine fast monströse Geburt: der Kopf von Göthe, der Leib Spinoza, u. die Füsse Lavater" (390).[1] Auf diese beiden Schriften bezieht sich nun ein grosser Teil der weiteren Korrespondenz.

Die „Morgenstunden" betrifft ein Brief Kants an Schütz vom November 1785 (No. 237), wiederum eine der wichtigsten neuen Gaben dieses Bandes. „Obgleich das Werk des würdigen M.[endelssohn] in der Hauptsache für ein Meisterstück der Täuschung unserer Vernunft zu halten" sei (405), so sei es doch und eben darum ausgezeichnet dazu geeignet, eine Bestätigung der Kr. d. r. V. zu bieten; denn die vollendete Prüfung ergebe, „dass hier Illusion sich einmische . . . Dieses letzte Vermächtniss einer dogmatisirenden Metaphysik" sei „zugleich das vollkommenste Product derselben" (406). Kant wiederholt hier das schon in der Kritik d. r. V. gebrauchte schöne Bild, dass die Vernunft mit dem Gottesbegriff wie mit einem „Schlusssteine ihrem freyschwebenden Gewölbe Haltung gebe" (405). Durch Missverstand war die Nachricht verbreitet worden, Kant wolle Mendelssohns „Morgenstunden" widerlegen. Darauf bezieht sich der Brief von Jakob, „Magister in Halle" vom 26. März 1786. Er fragt an, ob diese Zeitungsnachricht richtig sei und erbietet sich, nötigen Falls eine eigene Schrift gegen Mendelssohn zu schreiben. Der Brief, der auch das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung berührt, bietet manches Interessante. „Man sieht die Kritik als ein grosses Thier an, das man zwar fürchtet, dem man sich aber doch nicht anvertrauen mag. Ja die Vorliebe zu dem alten System ist so gros, dass Philosophen von grossen Talenten, wo nicht öffentl. doch heimlich der Kritik das Urteil sprechen, u. weil sie sich vor

[1] Ähnlich Biester in einem Briefe an Kant (394): „Wahrlich ein seltsamer Brief! der von Philosophie handeln soll, und mit einer Stelle aus Lavaters engelreinem Munde schliesst, die das Glauben vorschreibt!"

dem Umsturz des Gebäudes, worinnen sie bisher so sicher zu wohnen vermeinten, fürchten; so suchen sie auch andre zu überreden, dass dasselbe feuerfest sei, u. man deshalb schon alle Angriffe, a. pr. für kraftlos ansehen könnte. Besonders schreckt man die jungen Leser durch die Beschreibung des undurchsichtigen Vorhangs ab, der vor das Heiligtum Ihrer Gedanken gezogen sein soll" u. s. w. (414/5). Neu ist auch Kants Antwort an Jakob vom 26. Mai 1786. Er ermuntert Jakob, „die Mühe zu übernehmen, die Fruchtlosigkeit dieser Arbeit, der reinen Vernunft Grenzen auf dieser Seite zu erweitern, zu zeigen" (427), und erbietet sich zu den bekannten „Bemerkungen", die in Jakobs Buch im Anschluss an die Vorrede abgedruckt wurden. Die Antwort von Jakob steht unter No. 256. Sie enthält u. a. die Stelle: „Es schien mir nicht ganz unnütz zu sein, die Resultate der Kritik fasslich zu machen, um dadurch die Begierde auf das Buch selbst zu erregen u. durch Deutlichkeit des Vortrags das Vorurteil des Schweren und Unbegreiflichen zu zerstören. Denn HE E.[berhard] sagt immer noch laut, dass er Sie nicht verstehe und schreckt dadurch alle Junge Leute vom Lesen ab" (435). Aus demselben Jahr stammt ein weiterer Brief von Jakob, in dem er gesteht (444), „dass ich alles Gute und Wahre, was ich gesagt habe Ihnen schuldig bin". Er bittet Kant, seinen Einfluss darauf anzuwenden, dass die nunmehr vollendete „Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden" nicht von einem „steifen Dogmatiker" beurteilt werde; denn von den „Anhängern der alten Schule" sei nur „zu offenbar, dass sie leidenschaftlich gegen alles erhitzt werden, was ihre Idole angreift" (444). Übrigens meldete Jenisch am 14. Mai 1787 aus Braunschweig, Mendelssohns „Morgenstunden" würden allgemein belächelt. „Der ein und achzigjährige Jerusalem selbst sagte neulich zu mir: „ich bin zu alt, um Kanten „nach-zuspeculiren: aber sein Aufsaz in der Berliner Monatschrift „über das Orientiren ist das Echo meines Glaubensbekenntnisses; „die Mendelsohnschen Beweise *a priori* sind nur Nekkereyen des „gesunden Menschenverstandes, der durch die Kantsche Philosophie „sich gerächt sieht"" (462). Vgl. übrigens auch den Brief von Kraus (S. 461).

Auf die Jacobi-Mendelssohnsche Affaire bezieht sich ein, anderer Teil der Korrespondenzen. Schon Schütz ist über die Missverständnisse Jacobis, welcher Kant mit Spinoza zusammenstellt, empört (407), vollends aber Herz gerät ausser Rand und Band: „Was sagen Sie denn zu dem Aufruhr der seit und über Moses Tod

unter Predigern und Genies, Teufelsbannern und possigten Dichtern, Schwärmern und Musikanten begint, zu dem der GeheimRath zu Pimplendorf das Zeichen gab? Wenn doch ein Mann wie Sie diesem lumpigten Schwarm ein einziges ernsthaftes: stille da!: zuriefe; ich wette, er würde zerstreut wie Spreu vom Winde" (408/9). So hetzt er Kant gegen die „gegenwärtigen und vermuthlich noch aufstehenden unvernünftigen Jacobiten" (409). Kants Antwort hierauf vom 7. April 1786 ist bekannt. „Die *Jacobi*sche Grille ist keine ernstliche, sondern nur eine affectirte *Genie*schwärmerey, um sich einen Nahmen zu machen, und ist daher kaum einer ernstlichen Widerlegung werth" (419). Doch stellt er in Aussicht, „etwas in die Berl. M. S. einzurücken, um dieses Gaukelwerk aufzudecken". Da diese Absicht aber nicht sogleich ausgeführt wurde, schreibt Biester, der Herausgeber der „Berliner Monatsschrift" einen grossen, 5 Druckseiten füllenden, Brief an Kant (11. Juni 1786), in dem er es ihm energisch als Pflicht vorhält, gegen die von Jacobi und seinem Anhänger Wizenmann, dem Verfasser der „Resultate", erregte Gefahr aufzutreten und gegen die „stolze, hochfahrende, diktatorische Art" (431) der Genieschwärmer, an deren Spitze „der seltsame Jacobi" steht, „der um sich nur wichtig zu machen sich alles erlaubt", dessen Ton nachher auch „unedel arrogant, kindisch eitel, verächtlich egoistisch" genannt wird (432). Besonders ärgerlich ist Biester darüber, dass Jacobi Kant insofern zum Genossen machen will, als Kants Lehre in Bezug auf den Gottesbegriff in theoretischer Hinsicht zum Atheismus führe, woraus er die Notwendigkeit ableitet, sich einem schwärmerischen Glauben rückhaltlos in die Arme zu werfen. Man sieht, dass hier ein wichtiges Kantproblem berührt ist. Einige Wochen später hat Biester den gewünschten Aufsatz „Was heisst: sich im Denken orientieren?" Der Brief, in dem er Kant seinen Dank ausspricht, enthält die charakteristische Stelle: „Die Geniesucht ist an allem diesen Unheil Schuld; u. Ruhm u. Ehre dem Helden, der diese Hydra erlegt!" (439.)

Mit dem 10. Juli 1784 beginnt der wichtige Briefwechsel mit Schütz. Er stattet Kant seinen „wahren, innigen und herzlichen Dank ab für die tägliche Nahrung des Geistes", die ihm die Kr. d. r. V. gewährt (369). „Ihre Werke sind nicht *ἀγωνίσμαια ἐς τὸ παραχρῆμα*, sondern *κτήματα ἐς ἀεί* . . . Die Critik liegt mir am Herzen. Es haben sich verschiedne Commentatoren angeboten, die es popular machen wollen. Wenn dies unter Ihrer Oberaufsicht geschieht, so habe ich nichts dagegen. Sonst aber fürcht ich, dass

man Ihr Buch, wie die Bibel, unzäliehemal falsch exegesiren und paraphrasiren werde . . . Ich habe in verschiednen meiner Collegien schon Aufmerksamkeit fähiger Köpfe darauf zu lenken gesucht; und besonders Stellen, wie S. 753—756, S. 312 u. f. (bey deren Lesung ich Sie gern hätte adoriren mögen) ihnen vorgelesen" (371/2). Übrigens enthält der Brief auch einige Ausstellungen an der Kr. d. r. V. Ein weiteres Schreiben von Schütz vom 23. August 1784 bezieht sich auf die Recension der Herderschen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" durch Kant. Schütz wünscht Kant langes Leben, „um selbst sehn zu können, *quid arbores a te satae alteri seculo prosint*" (374). Ein weiterer Brief von Schütz ist datiert vom 18. Februar 1785 und berichtet über die Recension: „Hr. *Herder* soll sehr empfindlich darüber gewesen seyn. . . . Hätte ich Herders Buch geschrieben, ich würde stolzer auf Ihre Kritik seyn, als auf das elende Lobgewäsche seichter Köpfe . . . Glauben Sie mir Ihr Werk wirkt im Stillen mehr, als Sie vielleicht denken" (375). Ein weiterer Brief vom 20. September 1785: „Ich würde vergebens Ausdrücke suchen, wenn ich Ihnen die Freude schildern sollte, mit der ich Ihre Grundlegung z. M. d. S. in die Hände nahm, und das Interesse, mit der ich sie gelesen, und die Befriedigung mit der ich sie aus der Hand gelegt habe . . . einige Stellen haben mich ganz hingerissen" (383/5).[1] Die nächsten beiden Briefe von Schütz stammen aus dem November 1785. Der zweite erzählt aller-

[1]) Welchen Eindruck gerade die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" auf weitere Kreise gemacht hat, ist bekannt. Dagegen war der Widerspruch in den Fachkreisen sehr gross. Vgl. S. 438 (Jakob), 458 (Ewerbeck), 463 f. (Jenisch: „Ihre Grundlage zur Metaphysik der Sitten, mein Herr Prof., findt ungleich mehr Widerspruch unter den Gelehrten von meiner Bekanntschaft, als ihre Critik, und man will sich unmöglich überzeugen lassen, dass die Natur die Moral auf so tiefen Gründen gebaut habe . . . Ihr Rezensent in der deutschen Bibliothek soll Probst Pistorius auf Femarn, seyn, der Uebersezzer des Hartley: seine Rezension ihrer Grundlage etc., ob sie gleich, bei aller scheinbaren Strenge nicht tief gnug geht, hat, weil die Köpfe in der Moral nun einmal durch Popularität verstimmt sind, viele Anhänger gefunden"). Dagegen finden sich auch sehr enthusiastische Stellen, so von Hufeland, S. 389: „Die Grundlegung hat meines Erachtens das Verdienst, die ganze Sittlichkeit zuerst fest gegründet zu haben, und alle, so wohlthätig für unser Geschlecht, von der Speculation ab zur Thätigkeit [zu] rufen", so von Erhard, S. 424: „Ihre Metaphysik der Sitten vereinigte mich ganz mit Ihnen, ein Wonnegefühl strömt mir durch alle Glieder, so oft ich mir der Stunden erinre da ich sie zum erstenmal lass und mich Ihr Canon d. r. V. so vortreflich vorbereitet hatte". Vgl. noch S. 458 und 500.

lei Universitätsgeschichten aus Jena, die sich auf die Kantische Philosophie beziehen (S. 399). Dahin gehört auch die Geschichte im Briefe vom Februar 1786: „Wie fleissig hier die Studenten bey Ihrer Kritik der reinen Vernunft sind, können Sie daraus abnehmen, dass vor einigen Wochen sich ein Paar Studenten *duell*irt haben, weil einer dem andern gesagt, er verstünde Ihr Buch nicht, sondern müsste noch 30 Jahr studiren eh ers verstünde, und dann noch andere 30, um Anmerkungen darüber machen zu können" (407). Mehr Geschäftliches behandelt der Brief vom 3. November 1786. Die beiden nächsten Briefe stammen aus dem März 1787. Ein wichtiger Brief von Schütz ist noch der vom 23. Juni 1788: „Die Lectüre Ihrer Critik der praktischen Vernunft hat mich wahrhaftig beseligt". Nichtsdestoweniger macht Schütz eingehende Einwände gegen Kants Schematismus in derselben, den er anders gewendet wissen will (514 ff.).

Mit dem 5. März 1785 beginnt der Briefwechsel mit Bering: „Seitdem ich mit Ew. Wohlgeb. Critik d. r. V. bekannt geworden, ist in meinen Vorstellungen eine sehr grosse Veränderung vorgegangen" (376), eine Versicherung, welche wir auch von anderen Correspondenten häufig wiederholt finden. Der Brief gipfelt in der Frage: „Da Ew. Wohlgeb. selbst versprochen haben ein System der Metaph. der N. zu liefern und, nach meiner Ueberzeugung es auch nur allein liefern können: so begreiffen Ew. von selbst die Sehnsucht, mit welcher ich jeden Messcatalog, ob dieses Werk herausgekommen, durchsucht habe" (377). Mit einem weiteren Briefe vom 24. September 1785 sendet Bering eine Dissertation an Kant (386). Neu und wertvoll ist Kants Antwort vom 7. April 1786: „Sie beliebten mich zu fragen: wie bald wohl meine Metaphysik herauskommen möchte. Jetzt getraue ich mich nicht vor zwey Jahren ihre Erscheinung zu versprechen. Indessen wird doch, wenn ich bey Gesundheit bleibe, etwas, was eine Zeitlang ihre Stelle vertreten kann, nämlich eine neue, sehr umgearbeitete Auflage meiner Critik, in Kurzem (vielleicht nach einem halben Jahre) zum Vorschein kommen . . . Ich werde auf alle die Misdeutungen, oder auch Unverständlichkeiten, die mir binnen der Zeit des bisherigen Umlaufs dieses Werks bekannt geworden, Rücksicht nehmen" u. s. w. (418).[1]) So werde „es beinahe in jedes Einsehenden Vermögen stehen, ein

[1]) Die 2. Aufl. der Kr. d. r. V. bildet auch sonst mehrfach den Gegenstand der Korrespondenz. Vgl. S. 422 und 465 (von Bering), 427 und 472 (an Jakob), 445 f. und 456 (von Schütz), 466 (an Schütz), 472 (von Campe).

System der Metaphysik darnach zu entwerfen" (418). Kant ermahnt Bering, sein Talent zur „Berichtigung der Ansprüche der ihre Grenzen so gern überschreitenden speculativen Vernunft anzuwenden, hiemit aber die immer sich regende Schwärmerey, die jene Ansprüche zu ihrem Vortheil nutzt, niederzudrücken, ohne jedoch dem seelenerhebenden, theoretischen sowohl als praktischen Gebrauche der Vernunft Abbruch zu thun und dem faulen Scepticism ein Polster unterzulegen. Sein Vermögen und doch zugleich die Grenze seines Gebrauchs bestimmt erkennen, macht sicher, wacker und entschlossen, zu allem, was gut und nützlich ist" (418). Bering antwortet am 10. Mai 1786 und meldet am 21. September 1786 das berüchtigte Verbot der Vorlesungen über Kantische Lehrbücher in Marburg.[1] Auch sei der philosophischen Facultät aufgegeben worden, „binnen 1/4 Jahre zu berichten: was von des Kants Schriften überhaupt zu halten, insbesondere ob solche zum Scepticissmo Anlass gäben mithin die Gewissheit der menschlichen Erkentniss untergrüben?" (442.) Der Brief vom 28. Mai 1787 meldet: „Das Verbott, über Ihre Schriften Vorlesungen zu halten, ist noch nicht aufgehoben" (464 f.). Bering ist traurig, dass er beim Durchlesen des Leipziger Messkatalogs „das nicht fand, was ich nun schon so lange gewünscht, nemlich das System der reinen spekulativen und der pracktischen Philosophie. Möchte es Ihnen doch gefallen uns bald damit zu beschenken. Wer sollte es auch ausser Ihnen wagen ein solches zu liefern?" (465). — In welche Verlegenheit Kant durch diese häufige Frage nach diesem System seiner Metaphysik gebracht worden ist, ist ja hinreichend bekannt. Charakteristisch ist, dass er kurze Zeit darauf, im September 1787, in einem Brief an Jakob einen kurzen Plan zu einem System der Metaphysik hinwirft. Derselbe deckt sich natürlich vollständig mit der Kritik d. r. V. Es ist deshalb nicht recht verständlich, was Kant damit meint, wenn er sagt, er wolle, wenn er mit der Kritik des Geschmacks „sein kritisches Geschäft" geschlossen habe, „zum dogmatischen fortschreiten."

Der Briefwechsel mit Jakob, den wir soeben berührt haben, wurde auch schon bei Gelegenheit der Mendelssohnschen „Morgenstunden" erwähnt, wo der Brief Jakobs vom 26. März 1786 und die Antwort Kants vom 26. Mai 1786 schon besprochen wurden, sowie die weiteren Briefe von Jakob vom 17. Juli und vom 25. October 1786.

[1]) Am 23. März 1787 erkundigt sich Schütz bei Kant über das „factum in Marburg": „Ist es wirklich wahr, so ist es eine wahre Prostitution" (456).

Ein weiterer Brief von ihm ist datiert vom 28. Juli 1787. Darin heisst es u. a.: „Ich habe nun schon zweimal über Schulzens Auszug privatissime gelesen, u. habe das Vergnügen gehabt zu sehen, dass alle gute Köpfe Ihr System glücklich gefasst haben, ob ich gleich noch nicht im Stande bin alle dennoch damit verbundenen Schwierigkeiten wegzuräumen" (468). Eine solche Schwierigkeit deutet er in den Worten an: „Mich dünkt doch es hängt noch e. Zweideutigkeit in den Ausdrücken in und ausser, welche die Theorie erschwert" (470). In demselben Briefe fragt er nach der zweckmässigsten Anordnung der Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Darauf dient der vorhin erwähnte Brief Kants an ihn vom 11. September 1787 als Antwort. Auf Jakob und seine Annalen beziehen sich übrigens auch Briefstellen von Reinhold (S. 499 u. 502).

Der Briefwechsel mit Herz aus dieser Zeit bietet wenig Neues ausser dem schon erwähnten schönen und wertvollen Briefe von Kant an Herz vom 11. Mai 1781. Von Herz selbst stammt ein Brief vom 25. November 1785, in dem es u. a. heisst: „Ha! das waren Zeiten, da ich so ganz in der lieben ruhigen Philosophie und ihrem Kant lebte und webte, da ich mit jedem Tage mich vollkommener und gebildeter als den Tag vorher fühlte" (402). Die Stelle ist insofern interessant, als sie wohl eine der ersten Stellen ist, in welchen der Ausdruck „gebildet", welcher nachher durch Schleiermacher und Schlegel verbreitet und an Stelle des bis dahin beliebten „aufgeklärt" gesetzt wurde, vorkommt. Im Übrigen klagt Herz: „Die Zeiten sind vorüber, nun ist alles anders. Das praktische medicinische Leben ist das unruhigste und beschwerlichste für Geist und Körper" (402). Aus dem Briefe von Herz vom 27. Februar 1786 führten wir schon in anderem Zusammenhange den Ausfall gegen „die Jacobiten" an. Derselbe Brief enthält folgende Bemerkung über sein Buch „Versuch über den Schwindel": „Sie sehen, theurster Mann, ich bin kein ganz Abtrünniger von Ihnen, bin vielmehr ein Ueberläufer der noch Ihre Uniform trägt, und bey andern Mächten, nicht Ihren Feinden, Ihren Dienst einzuführen sucht" (408). Neu ist auch der Brief von Kant an Herz vom 24. Dezember 1787, der aber nichts sachlich Bedeutsames enthält.

Zu den schon bis jetzt bekannten Briefen an Reinhold bieten die nun veröffentlichten Briefe von Reinhold selbst eine willkommene Ergänzung. Besonders schön ist gleich der erste Brief von Reinhold an Kant vom 12. Oktober 1787. Er entdeckt sich ihm als den Verfasser der anonymen Entgegnung auf die Kantische Recension der Herderschen

Ideen, beruft sich aber zugleich auf seine schon begonnenen Briefe über die Kantische Philosophie: Das Studium der Kr. d. r. V. habe eine „heilsame Revolution“ in seinem „Gedankensysteme“ vollbracht, durch welche Kant „der grösste und beste Wohlthäter, der je ein Mensch dem andern war und seyn kann“, an ihm geworden sei (475). „Ich ahndete, suchte und fand in der Kritik d. r. V. das kaum mehr für möglich gehaltene Mittel, der unseeligen Alternative zwischen Aberglauben und Unglauben überhoben zu seyn. Beyde Seelenkrankheiten habe ich in einem seltenen Grade durch eigene Erfahrung kennen gelernt“ (475). „Ich fragte mich zuweilen selbst, ob es denn nichts weiter als ein süsser Traum sein soll, wenn ich mich berufen glaube, eine der Stimmen in der Wüste abzugeben, welche die Wege des zweyten Immanuels bereiten sollen?“ (476.) Er meldet, dass Ulrich, der früher Kant näher stand, seit seinem eigenen erfolgreichen Eintreten für Kant sich immer mehr zum Gegner Kants aufgeworfen habe. So kündigte Ulrich in diesem Sinne „ein polemisches Kollegium zum Vortheil seiner *οντως οντων* über die Kr. d. r. V. an“ (476) und beschuldigte Reinhold, „mit dem Kantischen Fieber behaftet“ zu sein (477). Interessant ist auch der ausführliche Brief vom 19. Januar 1788. Reinhold freut sich der durch Kant „gestifteten Eintracht zwischen Kopf und Herzen“ (496) — eine Zusammenstellung, die im vorigen Jahrhundert bekanntlich sehr beliebt war (vgl. S. 258). Mit Bezug auf den 7. u. 8. seiner Briefe über die Kantische Philosophie, in denen er die griechischen Schulen hinsichtlich der rationalen Psychologie zu entschuldigen suchte, macht er die Bemerkung: „Ich werde in Zukunft noch öfters mit dem Schlüssel der Kr. d. V. dergleich. Räthseln in der Geschichte des menschlichen Geistes aufschliessen“ (498). Er macht allerlei interessante Mitteilungen über Jenenser Universitätsverhältnisse. Dasselbe ist der Fall in dem Briefe vom 1. März 1788.

Aus dem Briefwechsel mit Jenisch wurde schon oben S. 98 u. 100 einiges angeführt. Aus seinem Brief vom 14. Mai 1787 ist folgende Stelle von Wert: „Die Briefe über ihre Philosophie im Merkur haben die eindringlichste Sensation gemacht, und alle philosophische Köpfe Teutschlands scheinen seit den Jacobischen Händeln, den Resultaten und diesen Briefen aus ihrer Gleichgültigkeit gegen alle speculative Philosophie . . . zu der lebhaftesten Theilnehmung für Sie, mein Herr Prof., aufgeweckt zu seyn“ (462). Ein anderer Brief desselben Korrespondenten vom 25. August 1786 gibt eine interessante Schilderung von Berlin. Es heisst da u. a.: „Von den

Einwohnern Berlin's getraue ich mir überhaupt zu sagen, dass hier dem Beobachter gleichsam eine offene Menschen-natur vor Augen liegt: die Seelen der Menschen scheinen hier alle mehr nach aussen zu wirken. So sehr auch „Mancherley" das Motto von Berlin ist, so ist doch dies der Haupt-ton darin. Die Ursachen davon sind klar: u. der neue Hof wird diese Stimmung u. diesen Berlinismus noch mehr befördern, so spricht's wenigstens alle Welt" (441). (Über die „Berlinische Denkungsart" vgl. auch den Brief von Biester vom 11. Juni 1786, S. 431.)

Der Briefwechsel mit Biester, welcher schon mit einem Briefe von Biester vom 11. April 1779 beginnt, weist seitens Kants leider nur einen einzigen Brief auf vom 8. Juni 1781: Vgl. oben S. 94; der Brief enthält auch einige Bemerkungen über das Verhältnis seiner „Naturgeschichte des Himmels" zu Lambert. Von Biester stammen ferner die Briefe No. 220, 231, 238, 242, 255, 257, 300, 307. Sie betreffen die Beiträge Kants zur Berliner Monatsschrift, so besonders S. 393 „den vortreflichen Aufsatz über die Geschichte der Menschheit" u. s. w. („Das ist ein Stück der erhabensten edelsten Philosophie, die wahrhaft erbaut und die Seele erhebet") und allerlei Berufungs- und Empfehlungsfragen. (Biester stand mit dem Minister v. Zedlitz in naher Verbindung.) Derselbe Brief vom 8. November 1785 giebt einige Auszüge aus griechischen Schriftstellern über den Stein Σωφρονιστηρ, den heilenden Stein, den Minerva auf die Rasenden wirft (vgl. S. 433), welche beweisen, wie sorgfältig Kant auf die Quellen zweifelhafter Nachrichten einging. Den Brief No. 255 vom 11. Juni 1786 haben wir schon oben erwähnt (vgl. oben S. 99). Im Briefe No. 300 heisst es: „Ihre Arbeiten bewirken eine allgemeine Aufklärung der wichtigsten Begriffe u. eine heilsame Revolution in der Denkart für Welt u. Nachwelt" (504). Im Briefe No. 307 vom 10. Juni 1788 spricht er „von Ihrer treflichen, Geist-stärkenden und Herz-erhebenden Kritik der praktischen Vernunft" (512).

Von Spalding stammen die Briefe No. 185, 189, 298. Er bekennt sich als inkompetent für die Beurteilung der Kr. d. r. V. (313): „Aber der Mensch und der Moralist kann doch auch dem Nicht-geweiheten ehrwürdig seyn". Im Briefe No. 298 schreibt Spalding nach Empfang der Kr. d. pr. V.: „Wenn mich gleich das behauptete Unvermögen der speculativen Vernunft, das Daseyn von etwas Uebersinnlichem zu beweisen, durch die Furcht beunruhiget hat, dass ich mir damit etwas müsste aus den Händen winden lassen, das ich so lange in dem sichersten Besitze fest zu haben glaubte und daran

mir zu viel gelegen ist, als dass ich es jemal mit Gleichgültigkeit sollte verlieren können, so muss ich es darauf ankommen lassen, ob diese alte Art der Sicherheit von andern besser geschützt werden, oder ich mich mit dem Beweise aus dem Bedürfnisse zu einer immer völligern Beruhigung, familiarisiren kann. — Desto mehr hergegen hat das meiner Seele wohl gethan, was Sie, vortrefflicher Mann, in Ansehung des Grundes der Moralität in ein so helles und ehrwürdiges Licht gesetzt haben. Schon in meinen jüngern Jahren konnte ich mich mit dem Glückseligkeitsprincipium in der Sittenlehre nie recht vereinigen" u. s. w. (501). Spalding weiss Kant vielen Dank, dass er „die Tugend in ihrer wahren, nackten und desto ehrfurchtwürdigern Schönheit, als Recht und Gesetzmässigkeit, auf den ihr gebührenden höchsten Thron fest gesetzt und jeden noch so liebkosenden Usurpator davon verdrängt" hat (502).

Eine Reihe von Korrespondenten sind nur mit einem Briefe vertreten. So Ulrich, der am 21. April 1785 Kant sein Buch zuschickte „Institutiones logicae et metaphysicae". Folgende Frage trifft ins Schwarze: „Gesezt, der Gegner räumt mir ein: Nach dem Begriff der Erfahrung, den Sie sowohl in der Critik der r. V. als noch mehr in den Prolegomenen, festgesezt haben, sind die Categorien, z. E. die der Ursache, und der Grundsaz der ursachl. Verbindung, die Bedingungen selbst der Möglichkeit solchartiger Erfahrung; Er läugnet mir aber, dass der Mensch auf Erfahrung in der Bedeutung Rechnung und Ansprüche machen dürfe, wie soll ich Ihm da kurz und gründlich begegnen?" (378.) Wie wunderlich klingt's aber dann, wenn Ulrich erwartet, dass „Ew. Wohlgeb. [diesen Zweifel] vielleicht mit 2 Worten zu heben im Stande sind" (378). Leider ist die Antwort Kants verloren gegangen, von welcher der Reinholdsche Brief vom 19. Januar 1788 (S. 500) spricht. — Das Erfahrungsproblem berührt auch der Brief von Selle No. 293: „Sie, der erste Philosoph Deutschlands, geben meiner Meinung nach, der Sache der Erfahrung, die ohnehin noch gar nicht im Besitz ihrer Rechte war, einen tödtlichen Stoss" (490). — Aus dem Briefe von Hufeland vom 11. Oktober 1785 haben wir schon oben (S. 100) eine Stelle angeführt. Auf ihn beziehen sich auch S. 384 u. 398 (Schütz). — Von Erhard stammt der Brief No. 251 vom 12. Mai 1786 aus Nürnberg. Eine Stelle aus demselben über die „Grundlegung z. M. d. S." haben wir oben angeführt (100). Er schildert seine philosophischen Studien, wie er sich mit der „wolfianischen Philosophie" abquälte und sich bemühte,

„die *Postulata* in den notwendigen Bedingungen unseres Denkens aufzusuchen, aber nun mangelte mir immer der Erweiss für die objektive Gültigkeit des Postulats. Ich lies daher die Sache stehen, und hofte immer jemand zu finden, der mir den Bau einer Brüke von den Gedenkbaren zum Objektivgültigen erleichterte, welches die einzige Hinderniss war die mir im Wege stand — aber ich fand niemand. — Vor einem halben Jare fieng ich nun durch den Ruff dazu erwekt an, Ihre Kritik zu lesen. Noch kein Buch nam ich mit solcher Bitterkeit in die Hand, an Ihnen zum Ritter zu werden war mein eifrigster Wunsch und Gebet" u. s. w. (423). Aber die Antinomien bekehrten Erhard: „Der Lösung dieser [dritten] Ant: haben Sie auch meine Freundschaft zu danken, denn nun wurden mir die Augen geöfnet, das Entzüken das ich bey Lesung derselben empfand werde ich nie vergessen, auf einmal suchte ich in Ihren Buch nicht mehr nach Irrtümern sondern nach Wahrheit" (424). Dazu halte man die Stelle: „Vergangnen Februar wurde ich 20 Jare alt" (425). — Mit einem kurzen Briefe ist auch Bahrdt vertreten (449), welcher sein „System des reinen Naturalismus" an Kant schickte. Ebenso kurz ist die freundliche Antwort Kants (453). — Mit einem Briefe ist auch Formey vertreten, welcher (448) Kant die Nachricht giebt von seiner Ernennung zum Mitglied der Akademie, auch diesmal wieder in französischer Sprache, wie schon im Jahre 1763 (vgl. oben S. 82). — Mit einem leider ganz kurzen Brief ist auch Platner vertreten (S. 449). — Nur kurz ist ferner der Brief von Magister C. C. E. Schmid (No. 252), dem verdienstvollen Verfasser des noch heute sehr brauchbaren Wörterbuches zu Kant. Ebenso kurz ist der Brief von Abel (No. 273). — Auch Cäsar ist nur mit einem Briefe vertreten (No. 286). Er erhebt einen Zweifel gegen die Meinung, „dass wir nicht wissen könnten, ob in den Dingen ausser uns Succession sey, oder nicht" (478). Mit einem Briefe ist auch J. G. Peuker vertreten (No. 288), der sich gerne in Königsberg habilitiert hätte.

Um so redseliger ist Plessing. Von ihm stammen No. 175, 177 (178 stammt von seinem Vater), 179, 181, 182, 196, 207, 209, 267, 310. Aus Goethes „Campagne in Frankreich" (Duisburg, November 1792) ist dieser „wunderliche Mann" zur Genüge bekannt als ein selbstquälerischer und selbstgefälliger Mensch ohne Anmut, aber mit einer ganz eigens beschränkten Selbstigkeit, ohne eigentlich productives Talent, daher nach wie vor nur mit sich selbst beschäftigt. Nach der Schilderung Goethes, der ihn in seiner „Harz-

reise im Winter" dichterisch verwertet hat, kann man einige Sympathie mit dem Manne haben. Aber dieselbe geht gründlich verloren, wenn man ihn aus diesen Briefen kennen lernt. Man weiss nicht, worüber man mehr staunen soll, über die unerträgliche Aufdringlichkeit des Patrons oder über die unbegreifliche Langmut Kants. Plessing, aus Belleben im Saalkreise gebürtig,[1]) war nach Königsberg verschlagen worden und wurde da in „einen Strudel hineingerissen, der ihn zu verschlingen begann" (336). Er spricht von „Stürmen, die er ausstand" (338), und von „dem excentrischen Laufe, in den seine Seele gewaltsam hineingerissen wurde" (363), und aus dem er sich „in den rechten Kreislauf" zurückarbeitet. Er selbst nennt Kant seinen „SchuzGeist" (306), seinen „Erretter und Wohlthäter" (337). Er war durch allerlei schlechte Streiche in Schulden geraten. Kant hat ihm Geld vorgeschossen, das Plessing immer wieder nicht zurückgeben kann: hoffen wir, dass es wenigstens im nächsten Bande zurückbezahlt wird! Die Schulden bestanden hauptsächlich in Alimenten, die er zu bezahlen hatte. Auf diese Affaire bezieht sich besonders der 14 Druckseiten lange Brief (S. 352—366) vom 3. April 1784 — jedenfalls kulturhistorisch eines der merkwürdigsten Denkmale aus dem vorigen Jahrhundert. Für die Kenntnis Kants hat der Brief insofern ein Interesse, als Kant darin als Gegner des jetzt sogenannten Neumalthusianismus in jeder Form erscheint. „Mehrere Anmerkungen über diese zärtliche Sache zu machen" (353), ist hier nicht der Ort. Der Leser schlägt auf diese Andeutungen hin ohnedies ja wol diese Stellen selbst nach; die Geschichte beginnt mit Seite 301; besonders amüsant ist, wie Pl., der trotz jener Praxis unerwünschte Resultate erzielte, diese durch eine neue Theorie der Generation zu erklären sucht (356). — Im Übrigen beschäftigt sich der Briefwechsel mit den phantastischen Anschauungen Plessings über die Ableitung der griechischen Philosophie aus ägyptischen Mysterien, durch die er aus seinen Schriften als Vorgänger von Gladisch und Röth sich unrühmlich bekannt gemacht hat. Der Logos wird mit dem Osiris identificiert u. s. w. Die Keckheit, mit der diese Ideen hingeworfen werden, wird nur noch übertroffen durch die Feigheit, welche aus den Worten spricht: „Ich werde suchen, meine Ausdrükke sehr zu mildern und manche

---

[1]) Später lebte er, wie aus Goethe bekannt ist, in Wernigerode, über das er sehr hart urteilt. In seinem Briefe vom 15. März 1784 nennt er es einen „Ort, wo gesunde Vernunft gänzlich Kontre-Bande ist und lauter Abderiten leben" (350).

meiner wahren Meinungen zu überschleiern (: so dass sie nur dem Weisen allein anschauend bleiben :) damit ich mir nicht zu sehr den geistlichen Hass zuziehe und dadurch ganz und gar Schaden an meiner Beförderung leide" (291). Rührend ist der Zusatz: „dies mussten die Weltweisen von je her thun, und eben daher entstanden die Mysterien" (292).

In den Briefen von Plessing ist auch viel die Rede von dem Wiederauftreten von Schwärmerei und Aberglauben. In dem Munde von Plessing würden die Klagen darüber keinen Eindruck machen. Aber da sie sich von den verschiedenen Seiten her erheben und für die Signatur der Zeit charakteristisch sind, so müssen sie hier erwähnt werden. Am 15. October 1783 schreibt er: „Leider stehen uns vielleicht traurige Zeiten der Schwärmerei und Unwissenheit bevor; die Schwärmerei wandelt schon mit mächtigen Schritten heran; es ist nicht jedem bekannt, von welchen Seiten für den menschlichen Geist aufs neue solche Gefahren zu befürchten sind: allein es ist beinahe gefährlich, seine aufrichtigen Gedanken hierüber einem Briefe anzuvertrauen" (338). Weitere Ausführungen giebt Plessings nächster Brief: „Durch Schwärmerei und Aberglauben steht uns allerdings (:traurigen Wahrscheinlichkeiten zu folge:) wieder grosse Einschränkung der Denk-Freiheit, ja, wohl noch was schlimmers bevor; und alle Rechtschaffne, die die Menschheit lieben, zittern" (349). Er weist in erster Linie auf die Jesuiten hin. Man erinnert sich ja, dass Nicolai hauptsächlich auf die von diesen drohende Gefahr hingewiesen hat: man hat ihn deshalb oft mit Unrecht ausgelacht. Es heisst weiter: „Wie gross ist mir unser König![1]) und wie viel hat ihm die menschl. Vernunft zu danken! möchte er doch nur noch 20 Jahre leben können" (350). Von seinem Thronfolger wird mit Misstrauen gesprochen (349). Darauf deutet auch S. 366 hin: „schriftlich in Briefen getrauet man sich nicht viel zu schreiben." Dasselbe Thema schlägt Biester an S. 393 f., 410: „Die Sache der Schwärmerei wird zu arg in den Schriften der modischen Philosophen; Demonstration wird verworfen, Tradition (die niedrigste Art des Glaubens) wird empfohlen, und über Vernunft-Beweise erhoben. Wahrlich, es ist Zeit, dass Sie, edler Wiederhersteller des gründlichen und gereinigten Denkens, aufstehen, und

[1]) Einen äusserst charakteristischen Beitrag zum Verfahren des Königs bei Besetzung von Pfarreien bietet S. 379 f.: Der König berücksichtigt prinzipiell die Gesuche der Gemeinden um Geistliche. Heutzutage verfährt man leider gerade entgegengesetzt.

dem Unwesen ein Ende machen." Eine weitere Fortsetzung bietet Biester S. 430 ff., zunächst im Anschluss an seinen Kampf gegen Jacobi, aber dann allgemeiner gewendet. Der Brief ist vom 11. Juni 1786 datirt und weist darauf hin: „Wir erleben wahrscheinlich bald eine Veränderung, von der man (wie von allen künftigen Dingen) nicht wissen kann, ob sie der freiern Denkungsart günstig sein wird oder nicht" (433, vgl. 439). Dasselbe Thema schlug auch Herz an: vgl. oben S. 98f. Auch Bering schreibt (442 f.): „Die Adspecten scheinen gegenwärtig in Hessen und Preussen nicht mehr der Aufklärung so günstig als ehedem zu seyn, inzwischen von der Wahrheit dass die Natur auf Vollkommenheit arbeitet mit Ew. Wohlgeb. aufs festeste überzeugt, hoffe ich das Beste." Berens meldet aus Berlin am 5. Dezember 1787: „Noch herrscht hier dieselbe Denck und Press Freyheit" (485), aber man sieht aus dem Zusammenhang, dass er Befürchtungen hegt. Darauf bezieht sich auch der Brief eines Buchhändlers Meyer, welcher Kant auffordert, über dieses Thema eine Schrift zu schreiben: „Vorzüglich würde eine solche Untersuchung jezt von grossen Nutzen seyn, da wir auch bei uns eine Einschränkung der Druck und Pressfreyheit mit Recht zu fürchten haben . . . Schwärmer aller Arten würden aus Ihrem philosophischen System um so weniger einen Vorwand hernehmen können, dass wir wegen der Eingeschränktheit unserer Vernunft doch Endlich zum blinden Glauben zurückkehren müssten. Denn wie ich sicher weiss, bilden sich manche hier wirklich ein, dass Ew. Wohlgeb. auf eine versteckte Art darauf zurückwiesen" (519). Hier wird dasselbe Problem berührt, welches der Brief von Biester anschlug (s. oben S. 99). Auch Berens ist überzeugt: „Sie insonderheit sind der Mann, der uns das Kleynod der Denckfreyheit bewahren müste, wenn sie angefochten werden dürfte" (526). Dazu vgl. 527: „Ich habe Biester, diesem lieben Mann, versprochen, Ihnen etwas über Denckfreyheit etc. für seine Monaths-Schrift abzulisten."

Aus der übrigen Korrespondenz sei noch Folgendes hervorgehoben: Eine wichtige Angelegenheit war die Frage nach der Übersetzung der Werke Kants ins Lateinische. Schon im November 1782 ist Johann Bobrik damit beschäftigt (274). Die Sache blieb aber aus unbekannten Gründen stecken. Mit dem 7. Mai 1786 (S. 420) meldet sich Born, der die Übersetzung der Hauptwerke Kants ins Lateinische wirklich später vollendet hat, zu diesem Geschäft. Vgl. S. 447, 467, 507—510 u. 521. Born macht Kant übrigens auch allerlei Mitteilungen, z. B. über Weishaupt und andere

Schriftsteller über Kant. Bemerkenswert ist eine Äusserung über Leipzig gelegentlich der Sendung „einiger hiesiger akademischer Ausgeburten“: „Es ist in der That eine Schande für die hiesige Universität, dass so elende Früchte auf unserm Grund und Boden, der izt ganz ein Eigenthum seichter Schwätzer ist, erzeugt werden können“ (509). — Solche allgemeine Nachrichten über Universitäten erhielt Kant öfters, so von Reinhold und Schütz über Jena, von Bering über Marburg, von Jakob über Halle, von Richter über Wien; vgl. auch den oben S. 98 erwähnten Beruf von Jenisch aus und über Braunschweig. — Mehrere Korrespondenten schildern ihre Reiseeindrücke betr. die Verbreitung der Kantischen Philosophie an verschiedenen Orten; so erzählt z. B. Berens von einer Reise: Überall „waren Sie und die Würckung Ihrer Critick — mein beständiges Augenmerck. Ich fand nirgends eigentliche Cabale dagegen, aber bey den Lehrern Verdrus, ihr altes Gebäude, worin Sie bisher, ihrer Eigenliebe so behaglich, gewohnet, ohne Grund-Mauern zu sehen“ (484). Dann heisst es von Reinhold: „ein gewesener Capuziner oder gar Jesuit, aber ein grundehrlicher scharfsichtiger unbefangener Mann, der kürzlich in Berlin gewesen ist, weint, wie mir D: Biester sagt, wenn er hört, dass Ihre fromme Lehre noch nicht allgemein erkandt wird“ (484). Derselbe Berens sagt: „Wir wünschen sehnlich Ihre Moral, die noch in der Welt gefehlet hat. Sie thun recht, Ihren sich selbst gebahnten Weg in der spekulativen Phylosophie zu machen, ohne sich von Ihrem schönen Lauf, durch Nachhinkende, die anderes Interesse als die Warheit haben, aufhalten zu lassen“ (526). Weiteres aus demselben Briefe siehe oben S. 110; ferneres von Berens s. noch unten.

Die Beziehungen zur Pädagogik, resp. zum Philanthropin treten zurück. Nur von Campe sind Briefe vorhanden; er hat die Absicht, Kants „neue, von den bisherigen Vorstellungsarten so weit abgehenden Ideen, in ein etwas fasslicheres und populaireres Gewand zu hüllen, um sie, wo möglich, auch für die *Capite censos* unter den Philosophen begreiflich und annehmlich zu machen“ (472) — also auch eine pädagogische Aufgabe. Im Übrigen war Campe selbst von der Pädagogik etwas abgekommen. Einen kurzen Brief von Campe siehe auch S. 333. Auf das Philanthropin bezieht sich noch eine Notiz von Berens (S. 484) und ein längerer Brief von E. E. Lübeck (491 ff.), der genaue Erkundigung über das „*Dessau*sche Philantropien“ (492) einzieht. Es handelt sich dabei auch um die Frage, ob der Besuch dieser Schule nicht unter dem Verbot fremder

Akademien einbegriffen sei (494). (Zu diesem königlichen Edikt vgl. auch S. 511 u. 512. Es bedurfte einer speziellen Erlaubnis des Königs zum Besuch einer fremden Universität!) Pädagogische Fragen berührt ferner ein Brief des Grafen Keyserling, aus dem hervorgeht, dass Kant ein von Professor Mangelsdorff gegründetes Institut empfohlen hat (S. 277); ferner insoferne auch die anderen Briefe von Berens (No. 163. 164 u. 171), als sie einen ungeratenen, durchgegangenen Sohn desselben betreffen: Kant soll sich des „Laufflings" annehmen (266). — Selbstverständlich muss Kant wieder Hofmeister besorgen, so S. 342 (für die Familie v. Keyserling), 366 (für die Familie v. Hülsen), ferner S. 372. Die Schwierigkeiten einer Hofmeisterstellung schildert S. 492, und eine Illustration dazu bietet das Schreiben des Hofmeisters L. v. Baczko S. 347, welcher Kant um Rat bittet über die pädagogische Behandlung seines leichtsinnigen Zöglings. In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt die kulturhistorisch ausserordentlich merkwürdige satirische „Squizze", welche Reichsgraf v. Keyserling S. 277 ff.[1]) von dem Leben der jungen Edelleute entwirft, durch welche „die biss zum äussersten Gräüel angewachsene Menge der adelichen Müssiggänger vermehret" wird (278) — ein wertvoller Beitrag zur Naturgeschichte der „Edelsten der Nation". Vgl. hierzu den Brief von Schummel aus Liegnitz vom 21. März 1783: „Wir an unsrer Ritter-Academie bekommen mehrentheils lauter ungeformte, oder gar wohl missgeformte Blöcke! Desshalb hat auch der König kürzlich an den schlesischen Adel ein scharfes *Circulare* ergehen lassen, worinn er ihnen ihre elende Privat-Erziehung nachdrücklich vorhält und künftig über ihre Kinder ordentlich Buch und Rechnung halten lassen will" (286/7).

Natürlich treten auch jetzt eine Menge litterarischer Anforderungen an Kant heran. Er soll für Bernoulli Pränumerationen besorgen (262),[2]) er soll Subscribenten sammeln (381, 473). Er soll Gutachten abgeben über Manuskripte (291, 296, 391). Neue

[1]) Derselbe Brief enthält auch politische Nachrichten, speziell über eine damalige Streitfrage zwischen Russland und Kurland, aus der hervorgeht, dass Russland damals auf die historischen Eigentümlichkeiten seiner Provinzen grössere Rücksicht nahm als jetzt. Kant interessierte sich sehr für diese Frage.

[2]) Kant spricht hier von einem „avertissement", das er in Betreff des Lambertschen Briefwechsels in die Zeitung habe rücken lassen. Hoffentlich lässt sich dasselbe noch für die neue Ausgabe ausfindig machen; ebenso auch der S. 264 erwähnte Aufsatz von Kant über „die pestartige Krankheit aus Sibirien."

Schriften werden ihm zugesendet (388, 392, 458, 459, 460, 522). Er soll Recensionen schreiben oder besorgen (292, 334, 371, 373, 375, 379, 385, 397, 398, 447, 456). Er soll Beiträge liefern zu allerlei Zeitschriften (380, 473, 477, 504 u. ö.). Es wird ihm eine Ode auf ihn zugesendet (453). Derselbe Verfasser bespricht aber auch „die schwere Frage der Zeit und des Raums" (454). Alte Schüler schreiben an ihn (313, 506, 510). — Eine grosse Rolle spielt in dem Briefwechsel auch die Erwähnung der Gegner Kants. Von Ulrich war schon oben die Rede (S. 104). Auffallend, aber nicht unbekannt ist, dass der Angriff von Meiners einen sehr grossen Eindruck machte. Hierauf beziehen sich z. B. die Briefe von Schütz S. 446 u. 456, der Brief von Plessing S. 450 (der „muthwillige und in der That böses Herz verrathende Anfall"), ferner der Brief von Jenisch (462) und von Bering (465). Auf Tiedemanns Angriff zielt S. 386 f. (Bering), auf Obereit und Heinike S. 385 (Schütz), auf Weishaupt 508 u. 520 (Born), auf Fauth und Maas 509 (Born), auf Tittel S. 438, auf Feder 433, 462 u. 465, auf Platner 444.

Interessant ist, wie successiv immer mehr Kants vorkritische Schriften von den Korrespondenten verlangt werden. Hierauf bezieht sich der Brief von Hartknoch (S. 388), der Brief von Bering (465), der Brief von Jakob (470) (vgl. den Brief an Jakob S. 471), ferner der Brief von Born (S. 508: „Es ist hier [d. h. in Leipzig] und anderwärts in den Buchläden starcke Nachfrage über Ihre frühern, kleinern Schriften, die sich alle vergriffen haben"), sowie der Brief von Richter (525).

Natürlich berührt die Korrespondenz auch allerlei sonstiges Bemerkenswerte. Der Briefwechsel mit Verleger und Drucker bietet freilich nichts Besonderes: Von Hartknoch stammen die Briefe No. 144, 145, 159.[1]) (Hier werden die Prolegomena als „Auszug der Kritik" bezeichnet: man vgl. hierzu den Streit zwischen B. Erdmann und E. Arnoldt.) Ferner No. 197, 226, 294. Von Spener ist der Brief No. 149, an Spener die Briefe 150 und 152, von Grunert der Brief No. 289. — Wie vielseitig die Interessen Kants waren, dafür zeugen auch die Briefe No. 287, 291 u. 296: Kant sucht dem Erfinder eines Spinnrades namens Bötticher die Ausnützung seiner Erfindung zu ermöglichen — charakteristischer Weise verbindet er damit die Hoffnung, „mit ihr den Wohlstand, wobey denn gewöhn-

[1]) Hartknoch scheint ein wahres Muster von einem liebenswürdigen Verleger gewesen zu sein: er sendet Kant mehrfach ein Tönnchen Caviar, Thee, Haselhühner, einen Pelz u. s. w.

lich auch bessere Denkungsart sich einzufinden pflegt, ausnehmend zu befördern" (479). — Natürlich spielen auch jetzt Empfehlungen von und an Kant eine grosse Rolle, z. B. 379 (Kant empfiehlt Hippels Bruder zu einer Pfarre), 381 (Kant empfiehlt einen armen Studenten zum Alumnat), 394 (Kant empfiehlt Pörschke), 429 (Kant empfiehlt Jenisch; dazu auch 440), 443 (Kant empfiehlt Jachmann und seinen Bruder; dazu auch 470 u. 511), 506 (der junge Graf zu Dohna-Schlobitten wird Kant empfohlen; das erklärt vielleicht, dass diese Familie im Besitz eines Kantbildes ist, vgl. „KSt." IV, 356). 518 (ein Vater empfiehlt seinen wenig begabten Sohn an Kant: „er wird noch viel weniger als ich ein grosser Gelehrter werden ... Wolte Gott er ... bildete sich durch Sitten u. Kenntnisse aller Art zum ersten Mann in seinem Dorf, zu einem tüchtigen Bauren-Professor für den Sonntag aus! Das ist nun das Ziel meiner Wünsche, *quod Deus bene vertat!*"), 520 (Kiesewetter wird an Kant empfohlen vom Kanzler v. Hoffmann in Halle); vgl. ferner S. 258, 275, 285, 287, 293, 294, 298, 439, 449, 494. — Kants Rektoratsangelegenheit vom Jahre 1786 wird behandelt von Kraus (S. 410—412) in zwei Briefen. Derselbe vertraut 428/9 Kant seine Klagen über die Schwierigkeiten seiner akademischen Laufbahn an. Von Kraus stammt auch ein Brief S. 264: Er hat das „Gentleman's Magazine" von Kant entlehnt, was wiederum darauf hinweist, dass Kant wirklich englisch gekonnt hat (vgl. Phil. Mon. XIX, 502). — Einen interessanten Einblick in die fragwürdige Art der Aufnahmeprüfungen speziell junger Adliger zur Universität bietet der Brief von Wannowski S. 416. — Kants Bruder ist diesmal nur mit einem Brief vertreten: „Deine *Critic* der gereinigten Vernunft hat hir die Stimmen aller Denker ... Könnte denn wohl dein Bruder, nicht auf den kleinen Vorzug Anspruch machen, zum voraus, ehe das *publicum* Dich liest, unterrichtet zu seyn, womit Du es beschenken wilst?" (268/9). Kant werde ja wohl noch nicht auf seinen Lorberen ausruhen, was er, der alte Schulmeister, mit dem klassischen Citat ausdrückt: „*Rude donatus,* wirst Du als Autor doch wohl noch nicht seyn." Ein rührendes Briefchen schreibt auch die Schwägerin Kants: „Dencken Sie an uns alle, und Besonders, an Ihre Ihnen mit Wärme ergebene Schwester *Maria Kant*" (269). — Mit Berufungsfragen hat sich Kant, wie es scheint, sehr gerne abgegeben (vgl. oben S. 105). Hierauf deuten S. 394, 406, 410. (Biester bildete dabei den Kanal, durch den Kant mit dem Minister verkehrte.) Unangenehme Missverständnisse entstanden freilich einmal bei der Besetzung der historischen Professur durch Mangelsdorff (S. 269—273).

— Auf eine Promotionssache (Plessing) bezieht sich S. 289. — Kant hat sich auch vielfach Armer und Unglücklicher angenommen. Schon der Briefwechsel mit Plessing gehört hierher. Ferner vgl. S. 254, 300, 313, 466; vgl. auch den Briefwechsel mit Berens (s. oben). So ist es kein Wunder, dass auch mancherlei Bittbriefe an Kant gerichtet wurden, vgl. z. B. S. 342. — Auf häusliche Angelegenheiten beziehen sich S. 340, 367/8 (Hauskauf), 274 (französischer Rotwein; vgl. dazu Berens, der sich rühmt, „bey dem grössten Phylosophen den schönsten rothen Wein getrunken zu haben" 527). — Kant giebt auch jetzt noch gerne diätetische Ratschläge. Was er in dieser Beziehung durch die Vermittlung von Herz an Mendelssohn S. 253 sagen lässt, ist insoferne sehr interessant, als Kant an sich selbst gemachte Erfahrungen speziell über die geistige Arbeit zur Abendzeit mitteilt.

Wie im vorigen Jahrzehnt, so ist also auch jetzt Kant, wie er einmal selbst in einem Briefe an Schultz sagt, von „auswärtigen und einheimischen Zerstreuungen" (343) in Anspruch genommen. Um so bewunderungswürdiger ist es, dass er trotzdem mit solcher Intensität an der Weiterführung seiner kritischen Philosophie arbeiten konnte.

* * *

Wir haben damit über den ersten Band und seinen Inhalt ausreichend Rechenschaft gegeben. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir das Resultat dahin zusammenfassen: Diese Publikation ist nicht bloss für die Kenntnis Kants von grösster Bedeutung, sondern bietet auch einen ausserordentlich merkwürdigen Einblick in die ganze Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts.

So beginnt die neue Kantausgabe unter den günstigsten Auspicien.

Ein ungedruckter Fichtebrief.

Mitgeteilt von Privatdocent Dr. Raoul Richter in Leipzig.

Osmanstädt, d. 3. August 95.

Ich habe Sie, mein verehrter Freund, durch Prof. Woltmann ersuchen lassen, die Erscheinung der Ithschen Anthropologie in zwei Theilen, ingleichen die Ankündigung eines Werkes von Spallanzani, davon ich die Anzeige Prof. Woltmann übergeben, — bei Haller in Bern — in dem Intelligenzblatt der A. L. Z. gütigst zu besorgen. Sollte es noch nicht geschehen seyn, so wiederhole ich hierdurch mein Gesuch. Durch meine Nachlässigkeit war die Besorgung dieses schon vorigen Winter erhaltenen Auftrages bis jetzt unterblieben; und wenn es jetzt nicht geschähe, so müsste ich mich vor Ith und Haller zu sehr schämen. — Für die Kosten, welche Haller zu tragen hat, stehe ich vor der Hand.

Ich erhalte vor einiger Zeit von der L. Z. den Auftrag Kants Kritik der reinen Vft. 3. und 4. Auflage zu recensiren. Ich habe darauf noch nicht geantwortet, weil ich unmittelbar Ihnen schreiben wollte. Ich nehme den Auftrag an unter zwei Bedingungen. Theils müsste ich um Geduld bitten etwa bis Ostern künftigen Jahrs, weil ich ohnedem auch der L. Z. so wichtige Recensionen, als Maimons Logik, schuldig bin. — Theils müsste ich vor allen Dingen anfragen, ob eine ganz neue Beleuchtung dieses Werks, wo Dinge zur Sprache gebracht werden, die fast im ganzen Publikum, und so auch bei der L. Z. längst abgemacht scheinen, es aber, meiner Meinung nach, gar nicht sind [fehlt Verbum, etwa „erwünscht ist"]. Es ist mir auch ganz neuerlich durch das Studium der Humischen Schriften ganz ein neues Licht — nicht darüber, was dem Kantischen System noch fehlt; dies wusste schon Reinhold, und hat es auch in der L. Z. gesagt — sondern, wozu eigentlich K. dieses Werk bestimmt hatte, was es seiner Absicht nach leisten sollte, und nicht leisten sollte; und wie er hernach, von diesem Standpunkte aus in der Ktk. der praktischen Vft., und besonders der Urtheilskraft viel weiter getrieben

wurde, als er bei Verfassung des ersten Werks rechnete [fehlt Verbum, etwa „aufgegangen"]. Es versteht sich, dass alle diese Bemerkungen nicht anders vorgetragen werden können, als mit der Verehrung, die dem Urheber einer solchen Philosophie gebührt. Ist nun mit einer solchen Revision der L. Z. gedient, so übernehme ich die Anzeige.

Leben Sie wohl.

Ganz der Ihrige

Fichte.

Herrn Professor der Rechte Hufeland

zu

Gelegentl. Jena.

Vorstehender Brief, dessen Original sich in meinem Besitze befindet, erscheint, soweit ich es ermitteln konnte, zum erstenmale im Druck. Die Veröffentlichung an dieser Stelle rechtfertigt sich durch die interessanten Äusserungen Fichtes über Kants kritische Hauptwerke und könnte sogar zu manch wertvollen Aufschlüssen führen, wenn es gelänge, die angedeuteten Spuren weiter zu verfolgen. Der Brief, in der Handschrift anderthalb Quartseiten, auf der Rückseite gesiegelt, ist an den Juristen Hufeland gerichtet, dessen „Versuch über den Grundsatz des Naturrechts" Kant einst recensiert, und der in den Jahren 1788—99 an der Redaktion der Jenaischen Allgemeinen Litteraturzeitung Teil hatte. Verfasst wurde das Schreiben in Osmanstädt, jenem kleinen Dorfe bei Weimar, in das Fichte, tief gekränkt durch die Widerwärtigkeiten, die man ihm in Jena bei seinem Versuch, die studentischen Ordensverbindungen aufzulösen, bereitet hatte, in den Sommermonaten 1795 sich flüchtete. Der im ersten Satze erwähnte Prof. Woltmann ist der Historiker, 1795—97 Professor in Jena. Die Worte „Ithsche Anthropologie" sind — vermutlich von Hufeland — rot unterstrichen; und an dem Rand der betreffenden Zeile ist „in No. 126, 1794" gleichfalls mit roter Tinte vermerkt. Thatsächlich findet sich denn auch in der Mittwoch den 12. November 1794 erschienenen Nummer 126 des Intelligenzblattes der A. L. Z. die in Frage stehende Ankündigung: „Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen" von J. Ith, Prof. der Philosophie, Bern, 1794. Das Referat umfasst 2 Spalten. Das Werk des italienischen Naturforschers Spallanzani, um dessen Anzeige es sich dann weiter in dem Briefe handelt, ist die französische Übersetzung von Spallanzanis „Reise in beide Sicilien und einige Gegenden der Appenninen" (Pavia, 1794, 4. Bd.), bei Haller in Bern erschienen. Fichtes Besprechung, fast 2 Spalten lang und in französischer Sprache, brachte vermutlich auf die Mahnung in unserm Briefe hin die A. L. Z. am 24. Oktober 1795 in No. 121 des Intelligenzblattes. Leider weit weniger glücklich lauten die Ergebnisse über die beiden Recensionen von Kants Kr. d. r. V. III. und IV. Auflage, und der Maimonschen Logik. Weder in der A. L. Z. noch im „Philosophischen Journal", um diese Zeit

das Organ der Ficht eschen Partei, noch in den sonst mir erreichbar gewesenen Quellen findet sich eine Spur von diesen Recensionen.[1]) Über den Grundton für die geplante Besprechung des Kantischen Werkes giebt uns zwar der Brief selbst bedeutsame Winke; aber wie das Bedeutsame deuten ohne Einblick in die Recension oder sonstige Anhaltspunkte? Was ist mit der „ganz neuen Beleuchtung dieses Werks, wo Dinge zur Sprache gebracht werden, die fast dem ganzen Publikum und so auch bei der Litteraturzeitung längst abgemacht scheinen, es aber meiner Meinung nach gar nicht sind" gemeint? Und was mag das „ganz neue Licht" gewesen sein, das an Humeschen[2]) Schriften entzündet, die eigentlichen Absichten erleuchtete, welche Kant mit der Kr. d. r. V. verfolgte, was der „Standpunkt", von dem Kant in den beiden folgenden Kritiken viel weiter getrieben wurde, als er bei Abfassung der ersten rechnete? Eine Beantwortung dieser Fragen wäre sehr lehrreich; würde sie doch zeigen, wie Fichte einen wichtigen Teil des gerade von der modernen Kantforschung besonders umkreisten Problems gelöst hätte: welche subjektiven psychologischen Triebfedern waren in Kant bei der Abfassung seiner kritischen Philosophie wirksam, welches „die bewegenden Kräfte" in seinem philosophischen Entwicklungsgang? Aus den Andeutungen des Briefes ist über Fichtes Ansicht darüber nichts Gewisses, nur Mutmassliches zu ermitteln. Eine solche Vermutung stelle ich hin: Was dem Kantischen System — objektiv — fehlte, wusste schon Reinhold, nämlich der Nachweis einer einheitlichen Quelle für die verschiedenen Vermögen innerhalb der theoretischen Vernunft; und Fichte fügte dem noch hinzu: auch der Nachweis einer einheitlichen Quelle für theoretische, praktische Vernunft und reflektierende Urteilskraft. War nun Fichte vielleicht das Licht darüber aufgegangen, wie Kant subjektiv zu dieser unvermittelten Gegenüberstellung getrieben wurde? Dass dieses Licht von Hume herrührt, legt die Auffassung nahe, dass Fichte damals die Absicht der Vernunftkritik in die Widerlegung des Humeschen Skepticismus setzte; die Widerlegung, wo sie gelang (in der Rettung der Apodikticität und Objektivität von Mathematik und Naturwissenschaft) errang den Sieg mit Mitteln, welche fast noch schärfer als Hume die Preisgabe der Metaphysik als einer theoretischen Erkenntnis des Übersinnlichen forderten. Von diesem „Standpunkt" aus mussten nun, sollten anders Gott, Freiheit, Unsterblichkeit und ein Reich der Zwecke im Interesse der Sittlichkeit nicht fallen gelassen werden, ganz andersartige Quellen für diese Gebiete im menschlichen Geiste entdeckt werden (die praktische Vernunft und teleologische Urteilskraft), nachdem einmal die theoretische Vernunft auf ihnen als unfruchtbar erklärt worden. So wurde Kant „weiter getrieben", als er bei Abfassung des ersten Werkes rechnete,

[1]) Das Ausbleiben der Recension von Maimons „Versuch einer neuen Logik" ist um so auffallender, als Maimon persönlich Fichte in einem Briefe vom 10. August 1794 (cf. J. H. Fichte: Fichtes Leben und litterarischer Briefwechsel II. S. 443.) um eine Anzeige angegangen war.

[2]) Auch nach anderweitigen Zeugnissen über Fichtes Studium der Humeschen Schriften um diese Zeit habe ich vergeblich gesucht. Auf eine eingehendere Beschäftigung mit Hume weist auch der Umstand, dass Fichte die damals erscheinenden Maimonschen Werke genau studierte und mit Schulzes „Aenesidem" vertraut war, den er 1794 ausführlich recensierte und in dessen Centrum ja gerade die Frage steht: Ist Humes Skepticismus durch die Vernunftkritik widerlegt worden?

weiter, nach Fichtescher Ansicht auch tiefer, aber zugleich zu dem Fehler der Uneinheitlichkeit hin, den Reinhold schon besonders in der theoretischen Philosophie, als verbesserungsbedürftig hingestellt hatte. Wie gesagt, stelle ich diese Erklärung nur als Vermutung hin.[1]) Sie beansprucht nichts mehr, als dass ihr gelegentlich besser gegründete entgegengestellt werden. Denn es ist doch wahrlich von hohem Werte, die Meinung eines der grössten Schüler Kants über die psychologischen Beweggründe seines Meisters beim Aufbau der Grundpfeiler seines kritischen Systems zu vernehmen, zumal, wenn diese Äusserung gerade aus der Zeit stammt, in welcher Fichte soeben sein eigenes System als die notwendige Einheit der drei Kantischen Kritiken[2]) gefunden hatte.

---

[1]) Nach Abfassung dieser Erläuterungen finde ich in dem soeben erschienenen Heft 2 und 3. Band IV der Kantstudien den Aufsatz von Prof. Dorner „Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen", in welchem die Ansicht im einzelnen vertreten wird, welche ich hier hypothetisch und natürlich nur im allgemeinen Fichte zugewiesen habe. (cf. besonders S. 250 des genannten Heftes).

[2]) Vgl. den Brief Fichtes an Reinhold vom 2. Juli 1795 (also einen Monat vor dem unsrigen verfasst), in dem es heisst: „Nun hat die von mir aufgestellte Einheit noch das, dass durch sie nicht nur die Kritik der spekulativen sondern auch der praktischen [sc. Vernunft] und die der Urteilskraft vereinigt wird, wie es sein sollte und musste. Vor Kant und Ihnen war keine Wissenschaftslehre möglich; aber ich bin von Ihnen fest überzeugt, dass, wenn Sie Ihr System erst nach Erscheinung der drei Kritiken gebildet hätten, wie ich, Sie die Wissenschaftslehre gefunden hätten. Sie hätten ebenso gewiss die Einheit in allen dreien gefunden, als Sie die in der Kritik der spekulativen Vernunft, die ebenso wenig angegeben war, richtig auffanden . . . ." Fichtes Leben II, S. 216.

Ein Besuch Karamsin's bei Kant.

Mitgeteilt von Anton Palme.

Im Jahre 1789 besuchte der russische Schriftsteller Karamsin (geb. 1766, gest. 1826) den Philosophen Kant in Königsberg, und in seinen berühmten „Briefen eines russischen Reisenden“, die ursprünglich als Privatbriefe an eine Familie gerichtet waren, berichtet er über seine Unterredung mit Kant und den von ihm empfangenen Eindruck. Die Briefe erschienen zuerst im „Moskauer Journal“, Moskau 1791 ff., dann öfters in besonderen Ausgaben. Da nun Karamsin bei seiner epochemachenden Stellung im russischen Geistesleben eine Persönlichkeit von hervorragender Bedeutung ist, so wird es, glaube ich, für den Leser der ‚Kantstudien‘ nicht ohne Interesse sein, durch die nachfolgende Übersetzung Kant auch einmal in ‚russischer Beleuchtung‘ zu sehen.

Königsberg, den 19. Juni (a. St.[1]) 1789.

Gestern nachmittag war ich bei dem berühmten Kant, dem tiefsinnigen, scharfen Metaphysiker, der Malebranche, Leibniz, Hume und Bonnet widerlegt, bei Kant, den der jüdische Sokrates, der verstorbene Mendelssohn nicht anders nannte als den ‚alles zermalmenden Kant‘. Ich hatte keine Empfehlungsbriefe an ihn, aber ‚Kühnheit erobert Städte‘ und so öffnete sich mir die Thür zu seinem Arbeitszimmer. Mich empfing ein kleiner, magerer Greis von ausserordentlich zarter und heller Gesichtsfarbe. Meine ersten Worte waren: Ich bin ein russischer Edelmann, ich liebe grosse Männer und möchte Kant meine Verehrung bezeugen. Er nötigte mich gleich zum Sitzen und sagte: Ich habe Sachen geschrieben, die nicht allen gefallen können, nur wenige lieben metaphysische Feinheiten. Eine halbe Stunde etwa sprachen wir über verschiedene Dinge: über Reisen, über China, über neuentdeckte Länder. Man musste über seine historischen und geographischen Kenntnisse staunen, welche schon allein imstande zu sein schienen, den Speicher eines menschlichen Gedächtnisses anzufüllen, und doch ist dies für ihn, wie die Deutschen sagen, eine ‚Nebensache‘. Dann brachte ich, nicht ohne Sprung, das Gespräch auf die moralische Natur des Menschen; und, was ich von seinen Betrachtungen im Gedächtnis behalten konnte, ist:

„Thätigkeit ist unsere Bestimmung. Der Mensch kann nie mit seinem Besitz ganz zufrieden sein, und er strebt stets nach neuen Erwerbungen. Der

[1]) = 30. Juni neuen Stils.

Tod findet uns auf dem Wege zu irgend Etwas, was wir noch haben wollen. Giebt man einem Menschen alles, was er wünscht, so wird er in demselben Augenblick fühlen, dass dieses Alles nicht alles ist. Da wir kein Ziel oder Ende unseres Strebens in diesem Leben sehen, so setzen wir ein künftiges, wo sich der Knoten lösen muss. Dieser Gedanke ist für den Menschen um so angenehmer, als hier auf Erden kein entsprechendes Verhältnis besteht zwischen Freuden und Kümmernissen, zwischen Genuss und Leiden. Ich tröste mich damit, dass ich schon sechzig Jahre alt bin, und dass mein Lebensende bald kommen wird, denn ich hoffe in ein anderes, besseres Leben zu treten. Wenn ich an die Genüsse denke, die ich im Leben hatte, so empfinde ich jetzt kein Vergnügen, aber wenn ich an die Fälle denke, wo ich dem moralischen Gesetz, das mir ins Herz geschrieben ist, entsprechend gehandelt habe, so freue ich mich. Ich spreche vom moralischen Gesetz: nennen wir es Gewissen, das Gefühl für Gut und Böse — aber es ist. Ich habe gelogen, niemand kennt meine Lüge, aber ich schäme mich. — Wahrscheinlichkeit ist nicht Gewissheit, wenn wir vom künftigen Leben sprechen; aber, wenn wir alles in Betracht ziehen, befiehlt uns die Vernunft daran zu glauben. Und was würde denn auch mit uns geschehen, wenn wir es, so zu sagen, mit unseren Augen erblickten? Wenn es uns sehr gefiele, so könnten wir uns nicht mehr mit dem jetzigen Leben beschäftigen und würden in beständiger Sehnsucht sein; im entgegengesetzten Falle aber hätten wir nicht den Trost, uns in den Bekümmernissen des jetzigen Lebens zu sagen: dort wird es hoffentlich besser sein! — Aber indem wir über unsere Bestimmung, über das künftige Leben u. s. f. sprechen, setzen wir schon die Existenz einer allewigen, schöpferischen Vernunft voraus, die alles zum Ziele, alles zum Guten lenkt. Was? Wie? . . . Aber hier gesteht auch der erste Weise sein Unwissen ein. Hier löscht die Vernunft ihre Leuchte aus, und wir bleiben in der Finsternis zurück; die Phantasie allein kann in dieser Finsternis umherschweben und Unverwirkliches erschaffen." — Verehrter Mann! verzeihe, wenn ich in diesen Zeilen deine Gedanken verunstaltet haben sollte!

Er kennt Lavater und hat mit ihm korrespondiert. „Lavater ist liebenswürdig wegen seiner Herzensgüte," sagt er, „aber da er eine allzu lebhafte Phantasie besitzt, so wird er häufig von Hirngespinnsten geblendet, glaubt an Magnetismus u. s. w." — Das Gespräch berührte seine Gegner. „Sie werden sie kennen lernen," sagte er, „und werden sehen, dass sie alle gute Menschen sind."

Er schrieb mir die Titel zweier seiner Werke auf, die ich nicht gelesen habe: Kritik der praktischen Vernunft, Metaphysik der Sitten*) — und diesen Zettel werde ich aufbewahren als ein heiliges Andenken.

Nachdem er meinen Namen in sein Notizbuch eingeschrieben hatte, wünschte er mir, dass sich alle meine Zweifel lösen möchten; darauf trennten wir uns.

Da habt Ihr, meine Freunde, die kurze Beschreibung einer für mich sehr interessanten Unterhaltung, die gegen drei Stunden gedauert hat. —

*) Gemeint sein kann nur die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". (D. R.)

Kant spricht schnell, sehr leise und undeutlich, und deshalb musste ich ihm mit Anspannung aller Gehörsnerven zuhören. Sein Häuschen ist klein, und innen ist die Einrichtung nicht gross. Alles ist einfach, mit Ausnahme — seiner Metaphysik.

* * *

Die Wendung des Briefes: „Die Titel zweier seiner Werke, die ich nicht gelesen habe" lässt zwar für die Vermutung Raum, dass Karamsin andere Werke Kants gelesen habe. Dies trifft aber bei näherer Betrachtung nicht zu. Karamsins Interessen lagen nicht auf metaphysischem und überhaupt nicht auf wissenschaftlich-philosophischem Gebiet, sondern bevorzugten nach seinem eigenen, an anderen Stellen ausgesprochenen Bekenntnis die schöne Litteratur und die populäre Moralphilosophie. Bestimmend für seinen Entwicklungsgang waren: die Erziehung in dem deutschen Pensionat des Professor Schaden in Moskau, wo er an der Hand von Gellerts „Moralischen Vorlesungen" in die Philosophie eingeführt wird, Sternes „Empfindsame Reise" und die Berührung mit dem Sturm- und Drangdichter Lenz, mit dem er eine Zeitlang in Moskau dasselbe Haus bewohnt und dem er die nähere Bekanntschaft mit der neueren deutschen Litteratur und mit Shakespeare verdankt. Schon von Natur mit ausserordentlich weichem Gemüt und reichem poetischen Empfinden begabt, bevorzugt er die ‚Philosophien', die der Gefühlsseligkeit den weitesten Spielraum gewähren und sie noch steigern. Er schwärmt für Lavater, mit dem er in Briefwechsel steht und er beabsichtigt, Bonnets „Contemplation de la nature" zu übersetzen. In seiner späteren Zeit beschäftigen ihn nur noch historische Arbeiten, als deren Ergebnis sein grosses Werk „Geschichte des russischen Staates" (12 Bände) erscheint.

Bedenkt man nun, dass Karamsin Kants Werke entweder garnicht oder höchstens dem Namen und äusseren Aussehen nach kannte, wie es sein im vorstehenden skizzierter Entwicklungsgang wahrscheinlich macht, so zeigt sich, dass der Bericht des noch nicht 23jährigen Mannes (geb. 13. Dez. 1766) von grosser Treue ist. Die dreistündige Unterredung ist sowohl ein Zeugnis für Kants grosse, persönliche Liebenswürdigkeit, als auch seiner mündlichen Darstellungsgabe.

Über einige Textfehler in Kants Widerlegung des Idealismus.

Von Dr. Emil Wille.

Die Widerlegung des Idealismus (Kr. d. r. V. Aufl. 2. S. 274 ff.) enthält gewisse Rätsel, welche nicht durch Annahme von Textverderbnis gelöst werden können; indessen enthält sie auch einige Fehler des Abschreibers oder des Druckers, welche als solche zu erkennen und zu verbessern sind.

1. S. 276. Gegen Ende des „Beweises" lesen wir: „Nun ist das Bewusstsein in der Zeit mit dem Bewusstsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden." Aus dem Gedankenzusammenhange erhellt, dass das Bewusstsein der Bestimmung meines Daseins in der Zeit und das der Bedingung der Möglichkeit dieses Vorganges gemeint, und daher so zu lesen ist: „Nun ist das Bewusstsein dieser Bestimmung in der Zeit mit dem Bewusstsein der Bedingung der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden." Jetzt erst verstehen wir den folgenden Schluss, in welchem übrigens gleichfalls etwas einzuschieben ist: „Also ist es auch mit der Existenz der Dinge ausser mir (muss lauten: mit dem der Existenz der Dinge ausser mir), als Bedingung der Zeitbestimmung, notwendig verbunden." Dass es so lauten muss, ist klar. Denn wenn das Bewusstsein dieser Zeitbestimmung mit dem Bewusstsein ihrer Bedingung verbunden ist, und selbige in der Existenz der Dinge ausser mir besteht, so muss es mit dem Bewusstsein dieser Existenz verbunden sein. Dazu kommt, dass nach dem erklärenden Zusatze, mit welchem der Beweis abschliesst, doch ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir sich ergeben soll. Ich möchte noch hinzufügen, dass Bedingung der Möglichkeit eine unserem Philosophen sehr geläufige Verbindung ist.

2. Anmerkung 1. „Allein hier wird bewiesen, dass äussere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei, dass nur vermittelst ihrer —" Wohl so: dass nur äussere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei. Denn das Spiel, welches der Idealismus trieb, indem er nur innere als derartig zulassen wollte, wird ihm ja „umgekehrt vergolten".

3. Am Ende der dazu gehörigen Note unter dem Texte: „Denn sich auch einen äusseren Sinn bloss einzubilden, würde das Anschauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft bestimmt werden soll, selbst vernichten." Ich bitte zu bedenken: Die Behauptung, dass man sich auch

einen äusseren Sinn bloss einbilde, würde dasjenige Anschauungsvermögen, dessen Bestimmung durch die Einbildungskraft zu dieser Einbildung erforderlich wäre, doch nicht „vernichten", sondern verneinen.

4 Da demselben Zwecke, wie unser Kapitel, der Widerlegung des Idealismus, jene lange Anmerkung am Ausgange der Vorrede des Werkes gewidmet ist, wollen wir auch dort eine Stelle prüfen. „von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht ist, folglich nur in etwas ausser mir —" Dieses Beharrliche ist nicht in etwas ausser mir, sondern etwas ausser mir. Am Besten ändern wir so: folglich nur von etwas ausser mir — abhängt.

Dass weiter unten es nicht heissen darf: „denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd sein", sondern: denn jene — darauf habe ich schon früher (in meinem Aufsatze: Verbesserung einiger Stellen in Kants Kr. d. r. V. Philosoph. Monatshefte 1890, XXVI, 399) hingewiesen.

Selbstanzeigen.

Stirling, James Hutchison, (LL. D. Edin.) What *is* Thought? Or the Problem of Philosophy by way of a General Conclusion so far. Edinburgh, T. & T. Clark. 1900. (423 pp.)

Apart the bearing as well on philosophy in general as on Fichte, Schelling, and Hegel, what concerns Kant proceeds in this way:

The start is made from causality, which is the spore of the whole Transcendental Philosophy; and that, in the first place, on the part of Kant is a Theory of Perception. In that theory the bed-rock is that Things are known, not in themselves, but in their impressions only; and that thus being within, they are objectified from within by the twelve categories operating mediately through schemata of Time, which are all also within.

The theory in these elements is subjected to inquiry; and the result as given is to this effect. Things are without and as we know them without; nor is it otherwise with Time and Space themselves. The categories are denied as mere secretions of the pigeon-holes of the individual brain or mind; their paucity is contrasted with the infinity of the impressions; and principles are by Kant expressly excluded from them (the categories) which are no less eligible in effect than others preeminently proposed. Time is shown to be incapable of furnishing schemata specially for causality and reciprocity. All apodictic force is withdrawn from the dynamical categories by Kant himself; to whom causality is but an analogy, which as such has not the cogency of even Hume's Custom. Kant has missed the import of his own two classes of subjective impressions: the latter as double bring their own constitutive relation. Much occurs bearing on Kant's whole theory, as well as on causality specially at last; and the whole that concerns Kant concludes with the contrasting views of Noack and Carlyle on his character generally.

As regards the others, Fichte, Schelling, Hegel, I treat them all as working in the quarry of Kant alone; and I really believe myself to tell — sufficiently — and not without evaluation — the complete story of the whole four of them, at least on the theoretical side, which is its entire foundation. Specially for Hegel I indicate his principle or Begriff to have been simply the Ego. The ratio concretely, so to speak, in the Ego, I propose as the Terminus. To this Terminus I hold all philosophy to have been simply working.

Edinburgh. James Hutchison Stirling.

Leser, Herm. Zur Methode der kritischen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung des Kant—Fries'schen Problems. Dresden, Bleyl und Kaemmerer, 1900. (VIII und 155 S.)

Der Verfasser ist bestrebt, das verwickelte Wesen der kritischen Erkenntnistheorie unter dem Gesichtswinkel der Methode zu betrachten. Denn in der Eigenart dieser darf man das Charakteristicum jener finden. Das Erkenntnisschema kommt wesentlich zum Ausdruck an dem Moment des „Objektiven", welches bei Kant fundamental anders gefasst ist, als bei seinen Vorgängern und in oben genannter Schrift unter dem Begriff des „kritischen Subjektivismus" zusammengefasst ist. Es soll unter dieser Parole die neue erkenntnistheoretische Ausgangsatmosphäre dargelegt und beleuchtet werden. Denn durch dieselbe sind die erkenntnistheoretischen Probleme, besonders auch des „Objektiven", in ihrer Eigenart bedingt. Früher, d. h. bis vor Kant lag immer jenes alte naive dualistische Erkenntnisschema vor, die Nachwirkung eines wirklichen Bildes von meinem Denken und dem im Seelenprozess abzubildenden, jenseits liegenden Sein. Auf Grund dieses Schemas war die philosophische Hauptfrage immer nur die gewesen: wie und mit welchen Seelenkräften können wir jene transscendente Welt erreichen, gleichsam hinüberlangen in ein direkt nicht erreichbares Jenseits? Jetzt dagegen, d. h. mit Kant, lautet die Kardinalfrage zunächst so: welche Erkenntnisse können mit Recht den Anspruch auf Objektivität erheben, in welchen Seelenprozessen habe ich das, was man Erkenntnis der Wahrheit nennt, wann denke, lebe, erlebe ich Wahrheit? Diese zweite Frage atmet ein ganz neues Leben und bedeutet eine neue noch kaum durchsuchte Fundgrube. Erst wenn man diese neue Atmosphäre mit Energie in ihre tiefen charakteristischen Züge hinein verfolgt, können viele Probleme, die schon die Renaissance angeschnitten hat, endlich ihren modernen korrekten philosophischen Ausdruck finden. Hierher gehören auch viele Gedanken der religiösen Renaissance, die in der modernen Dogmatik des reformatorischen Christentums (wenn das Wort „modern" überhaupt hier am Platz ist) noch durchaus nicht zu diesem modernen philosophischen Ausdruck gekommen sind. Es ist deshalb keineswegs überflüssig, in einer Monographie dieses neue Kardinalmotiv des Kantischen Denkens vom Standpunkt der Methode aus zu betrachten und in seine Konsequenzen zu verfolgen. Denn es zeigt gerade auch unter dem methodischen Gesichtspunkt neue und wesentliche philosophische Möglichkeiten. So verlangt diese neue Atmosphäre wie eine ganz neue ihr entsprechende Objektivität, so auch eine neue dieselbe gebende Beweisführung, den „transscendentalen Beweis" (1. Kapitel).

Aber dieser Beweis ist eine sehr komplizierte Sache, sofern in ihm von Kant nicht genügend gewürdigte Probleme stecken. Ein solches Problem ist u. a. das vom Verfasser im 2. und 3. Kapitel als das Fries'sche behandelte. Dieses Problem kommt bei Fries selbst in der richtigen, aber zunächst klein und einseitig scheinenden Frage zum Ausdruck, ob die apriorische Erkenntnis Kants auf apriorischem oder aposteriorischem Wege gewonnen würde. Gegenüber der Nichtbeachtung dieses Problems bei Kant, der dasselbe im ersteren Sinne zu entscheiden geneigt scheint, und besonders gegenüber der Auffassung der grossen Epigonen Kants bekennt

sich Fries durchaus zu dem Entscheid: die Erkenntnis des Apriorischen ist a posteriori. Und mit entschiedenem Recht, wenn man mit dieser Fries'schen Frage überhaupt einen richtigen Sinn, den von Fries beabsichtigten, verbinden will. Diese Frage und ihre Beantwortung ist nun aber keineswegs nebensächlich, sondern von fundamentaler Bedeutung. Denn sie erstreckt in einem tieferen Sinne, als von Kant (von den konstruktiven Denkern ganz zu schweigen) vermutet wurde, ihre bedenklichen Konsequenzen auf das transscendentale Beweisverfahren, den Brennpunkt der Transscendentalphilosophie. Jenes Problem betrifft nämlich im wesentlichen die Kantische Konstatierung der, wie Kant sie nennt, apriorischen Thatkomplexe geistigen Lebens. Diese Konstatierung ist methodisch das erste, dem transscendentalen Beweis vorausgehende Moment der Transscendentalphilosophie, und ihre ernstliche Beachtung (im 2. u. 3. Kapitel) weist fundamentale Probleme auf, die Kant und seine grossen Epigonen noch gar nicht gesehen haben. In wiefern faktisch dieses Fries'sche Problem der Konstatierung von sehr grosser Wichtigkeit ist, zeigt sich besonders erst durch seinen Einfluss auf das Weitere: Denkt man dann den transscendentalen Beweis durch (4. Kapitel), so entdeckt man neben anderen Voraussetzungen, die in besonderer Weise ins Bewusstsein zu heben wären, den „Kardinalzirkel". — Dieser lässt einmal die vorher bei eben jenem Problem (2. und 3. Kapitel) behandelte Thatsache zu ihrem für die vermeintliche Stringenz bedenklichen Recht kommen, dass nämlich dem transscendentalen Beweis (im gewöhnlich gefassten Sinne) vorausgehen muss eine von dem geistigen Massenbestande in dem sekundär-phänomenalen Sinne des Augenblicksbefundes unseres Seelenlebens ausgehende analytische Methode der Reduktion. Es giebt ja gar keine sogenannten reinen Thatsachen unmittelbar zu konstatieren, sondern es ist uns zunächst alles durch das trübende Medium einer empirischen, historisch bedingten Seelenkonstellation gegeben, durch das wir erst vordringen müssen zu den reinen apriorischen Grössen. Die echten, typischen Wirklichkeitsfaktoren, d. h. bei Kant die echten metaphysischen Apriori, sind zunächst immer nur eine Aufgabe, ein Ziel: sie müssen aus dem sekundären Stoff des unmittelbar Gegebenen erst mühsam präpariert werden. Wenn dem aber so ist, so erhärtet sich dann eben der „Kardinalzirkel" bei der darauffolgenden abschliessenden synthetischen Methode (transscendentalem Beweis im engern Sinne) zum andern darin, dass das Prinzip des transscendentalen Beweises, welches Kant als ein so leichtes Etwas im Begriff der „Möglichkeit der Erfahrung" zu haben glaubte, nichts anderes ist als der auf analytische Methode ermittelte und ins Ideale erhobene Centralfond des — vielleicht zeitweilig bedingten — Gesamtgehaltes des Geisteslebens. Es kann also der transscendentale Beweis ohne jene Konstatierung gar nicht vor sich gehen; denn ohne diese fehlt ihm das inhaltliche Prinzip. Erst jener Centralfond bietet uns dasselbe dar; und in der „Möglichkeit der Erfahrung" wirken deshalb jene konstatierende analytische Methode der Reduktion und diese synthetische der eigentlichen transscendentalen Beweisführung in einer Weise zusammen, die der Fries'schen Entscheidung in tiefer Weise recht giebt. Weiter zeigt sich nun aber, dass Kant bei jenem analytischen Vordringen von dem Augenblicksbefund des Geisteslebens zu

einer echteren tieferen Erfahrung (bei Kant Konstatierung des metaphysischen Apriori) grosser Dogmatiker war, sofern er die dem damaligen Stande der betreffenden Wissenschaften entsprechende Konstatierung viel zu einfach und unausgeglichen das letzte Wort reden liess.

Diese Methode erleidet aber ein bedenkliches Ende in dem Aposteriori mit seinem Ausblick aufs Ding an sich, welches als Inbegriff grosser nicht gelöster Probleme bedeutendere Perspektiven eröffnet, als man gewöhnlich glaubt. Man scheint diesen Begriff vom formellen Standpunkt einer immanenten Kritik oft mit Recht als einen Eindringling aus Kants philosophischem Bau hinauszuweisen; und doch hat Kant durch die energische Verteidigung desselben einem tieferen Bedürfnis freilich in formell veralteter Weise Rechnung getragen. Mit dieser formellen Kritik bei Anerkennung positiver Probleme ist aber wohl die Notwendigkeit einer neuen umfassenden Differenzierung der kritischen Grössen ausgesprochen (5. Kapitel).

So will die Schrift im Anschluss an die positive Beleuchtung der Methode der kritischen Erkenntnistheorie zugleich zur Eröffnung einer Reihe problemreicher Perspektiven anregen.

Jena. Hermann Leser.

M'Ewen, Bruce. Kant's Proof of the Proposition: „Mathematical judgments are one and all synthetical". „Mind", Oct. 1899.

In considering various criticisms of Kant's Theory of the mathematical judgment, one is often struck by the slender nature of the material used, the nerve of the objections to the theory lying in the production of particular „mathematical" judgments supposed to be overlooked by Kant. The object of the present paper is: 1. to show that the proposition: Mathematical judgments are one and all synthetical, is the result of a Perfect Induction, conscientiously worked out in Kant's writings for every possible type of such judgment, 2. to describe this process, and show that Kant realised the perfectness of his own induction, 3. to point out that no other view than this does justice to the logical arrangement of the Critique.

Ardley Stonehaven. Bruce M'Ewen M. A.

Marvin, Walter T. Dr. phil. Die Giltigkeit unserer Erkenntnis der objektiven Welt. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Benno Erdmann.) Halle a. S., Niemeyer. 1899.

In the event we call knowledge there are two elements always present, the object known and the state of consciousness that knows the object. This is true even in selfperception. The object of knowledge is then something other than the consciousness itself. It in short transcends that consciousness; or, in other words, knowledge in making assertions about an object transcends itself. Knowledge is a self-transcending event.

This raises the question against knowledge, whether in this act of self-transcendence it go beyond its data, or premises (called the Given) and so commit an act that would make it invalid. (The direct knowledge, or intuition of the Given is called, with Hamilton, Immediate Knowledge. The interpretation of the Given, or knowledge in its usual meaning is called, with the same author, Mediate Knowledge.)

Hence the two questions discussed in parts one and two, what is the nature of immediate and mediate knowledge? What is the ultimate datum of knowledge, or the Given? What does knowledge do in transcending itself?

Now as by hypothesis mediate knowledge is an interpretation of the Given, the Given as such is presupposed as a not yet interpreted something. As given then we can apply to it no concept that has intension, for this would be not the Given but an interpretation of it. As such then the concept the Given is a mere abstraction, a summum genus, having infinite extension but no intension.

Therefore the attempt to apply to it any term, e. g. Consciousness, that has intension must be fallacious. In fact all differentiation, even that between consciousness and not-consciousness falls not without the Given but within it. The mutual transcendence of these two does not mean that one is the Given and that the other lies without the Given but that both fall within the Given. In short, knowledge as a self transcending event does not transcend its data in asserting an objective world. It makes a differentiation within its premises.

But what does kowledge do in transcending itself? Upon examination mediate knowledge, or judgment (into which all mediate knowledge can be transformed) presupposes, or there arises at once with it, in all its forms a twofold determination of the Given:

1st. the distinction between the knowing consciousness and the object,
2nd. the differentiation of time into past, present and future.

Now the self-transcendence consists in this. It is a present consciousness predicting a possible future one. That is upon examination all mediate knowledge is found to be the equivalent of the prediction of its complete proof. This proof consists of facts gotten through perception. Therefore what knowledge does is to predict what falls within possible verification, or what can be gotten from the Given, or in practice we may say, from perception.

As mediate knowledge it goes beyond its premises only when we mean by these premises present perception, but it never even here goes beyond what can become a premise. In all this however it never goes beyond the Given because all these differentiations fall within the Given. In short, theoretically it does nothing inconsistent with its claims. It remains always within possible verification through its data. Mediate knowledge is therefore valid.

The third part analyzes the three classes of objects, the physical world, the consciousness of other minds, and our own past consciousness and shows into what predictions the knowledge of these objects can be transformed.

New-York. Walter T. Marvin.

Werckmeister, Walther, Dr. phil. Der Leibnizsche Substanzbegriff. Halle, M. Niemeyer. 1899. (69 S.)

Verfasser giebt in seiner Studie eine historisch-kritische Darstellung der Entwicklung des Substanzproblems bei Leibniz und zum Schlusse

eine Kritik des Leibnizschen spiritualistischen Substanzbegriffes und in Verbindung damit, wenn auch nur in mehr andeutender als ausführender Weise, eine Kritik des traditionellen Substanzproblems überhaupt. — Verfasser teilt zunächst die Entwicklung des Leibnizschen Substanzproblems in folgende drei Zeitabschnitte: I. Die Zeit vor der Pariser Reise 1661—1671, II. Die Zeit seit Antritt der Pariser Reise bis zur Mitte der 80er Jahre 1672—1685, III. Die Zeit von 1686—1716 und behandelt hier a) die Grundzüge des Substanzbegriffes, b) Besonderheiten desselben. Im I. Teile zeigt Verfasser, wie Leibniz sich von seinem Cartesianischen Ausgangspunkt mit der Annahme körperlicher und unkörperlicher Substanzen allmählich zu entfernen beginnt, um bis zu Ende dieses Zeitabschnittes in völlig bewusstem Gegensatz zu Descartes das Wesen des Körpers nicht mehr in der Ausgedehntheit allein, sondern auch in der Bewegung und diese wiederum in dem spirituellen Element des conatus realisiert zu sehen. Trotz der spirituellen Fassung der Materie im conatus hält Leibniz hier doch noch an der Realität der Ausgedehntheit des Körpers fest. Sieht daher Leibniz offenbar das Wesen der Substanz im Selbständig-Existieren und erfasst das Selbständig-Existieren bei den Substanzen deus und mens humana in der Spiritualität, so fehlt ihm zu Ende dieser Periode noch eine analoge Bestimmung des Selbständig-Existierens für den Körper. Der Leibnizsche Substanzbegriff ist also vor der Pariser Reise noch kein einheitlicher. Die II. Periode, die Zeit seit Antritt der Pariser Reise bis zur Mitte der 80er Jahre, 1672—1685, stellt sich nach den Ausführungen des Verfassers als eine Übergangszeit für die Leibnizsche metaphysische Spekulation dar. Durch die in Paris unter Anregung der Brüder Bernoulli und Huyghens getriebenen mathematischen und physikalischen Studien, deren erstere ihn zur Entdeckung der Infinitesimalrechnung führten, und andererseits durch eingehendere Studien des Cartesianismus kommt Leibniz dazu, sich in immer grösseren Gegensatz zu Descartes zu stellen, indem er scharfe Kritik am Descartes'schen Körperbegriff und Bewegungsproblem übt, also gerade damit innerlich beschäftigt ist, worin sein Substanzbegriff vor der Pariser Reise Einheitlichkeit und feste Stellungnahme vermissen liess. Aber auch in dieser Periode bringt es Leibniz nach Darstellung des Verfassers nicht weiter als zu einem negativen Verhalten gegenüber dem Descartes'schen Körperbegriff und Bewegungsproblem. Erst in der III. Periode, in der Zeit von 1686—1716, erhält Leibniz endlich nach Ausführung des Verfassers einen einheitlichen Substanzbegriff dadurch, dass er auf Grund seiner physikalischen Studien das Wesen des Körpers nicht wie Descartes in der Ausgedehntheit, sondern allein in der „Kraft“ postuliert und schon hiermit prinzipiell die absolute Realität der Materie als Ausgedehntheit leugnet, von dieser letzteren Notwendigkeit aber sich erst durch den seinen mathematischen Studien und Entdeckungen zu Grunde liegenden Gedanken des Continuitätsprinzips überzeugt und deshalb jetzt auch diesen Schritt thut. So setzt sich der Leibnizsche Substanzbegriff in seinen Grundlinien aus dem Begriff der Kraft und dem der spirituellen Einheit zusammen und stellt sich in der „individuellen Substanz“ oder „Monade“ als „geistige Kraft-Einheit“ dar, deren Wirkungen dann als „perceptions“ schlechthin oder auch als „perceptions“ und „appetitions“

von Leibniz nach Analogie geistigen Geschehens gefasst werden. Sodann geht Verfasser noch auf das Verhältnis der Monaden zu einander, die prästabilierte Harmonie und auf ihre für dies Verhältnis in Betracht kommende nähere Beschaffenheit ein. Es wird gezeigt, dass Leibniz aus dem Begriff der Kraft die fortwährende Spontaneität und aus dem Begriff der Einheit die Ungeborenheit und Unsterblichkeit der Monaden folgert, die dann je nach ihrer mehr oder weniger vollkommenen Thätigkeit in kontinuierlicher Stufenfolge von Leibniz als geordnet gedacht werden. Darauf wird die Leibnizsche Lehre von der prästabilierten Harmonie und die im Leibnizschen Gottesbegriff vorhandene Folgewidrigkeit der metaphysischen Gedanken Leibnizens dargelegt und die Leibnizsche Lehre vom „vinculum substantiale“ und ihre ganze Unzulänglichkeit nachgewiesen. — Der Schluss weist mit seiner Kritik zunächst darauf hin, dass Leibniz im Verfolg seines mathematischen Gedankens des Kontinuitätsprinzip kein Recht hat, aus der Sphäre des Räumlichen in die des Unräumlichen hinauszugehen. Sodann wird die Frage kritisch beleuchtet, mit welchem Rechte Leibniz sich alles Unräumliche ohne weiteres als Geistiges vorstellt, und es wird bei dieser Erörterung eine Kritik des Substanzproblems überhaupt dahin gegeben, indem die Voraussetzung des traditionellen Substanzbegriffes, dass es möglich sei, das Wirkliche oder wahrhaft Seiende, auch wie es unabhängig von unserem Vorgestelltsein wirklich ist, in einer der uns entgegen tretenden Formen des Seins — entweder in den Bewegungsvorgängen körperlicher Massen oder den Vorgängen geistigen Geschehens — zu erfassen, vom Verfasser unter Hinweis auf die erkenntnistheoretische Deutung bestimmter psychologischer Daten verneint wird.

Halle a. S. Dr. Walther Werckmeister.

Litteraturbericht.

Von F. Medicus.

Liebmann, Otto. Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Heft 2 u. 3. Strassburg, Trübner. 1899. (S. 123—300 u. 301—470.)

Dem schon 1882 erschienenen ersten Heft der „Gedanken und Thatsachen“ sind jetzt gleichzeitig Heft 2 und 3 gefolgt. Es sind geistvolle und anregende Abhandlungen über naturphilosophische und psychologische Themata. Die schriftstellerische Form ist, wie bei allem, was L. geschrieben hat, meisterhaft.

Heft 2 ist betitelt „Gedanken über Natur und Naturerkenntnis.“ Was ist Natur? Mit dieser Frage setzt das Buch ein. Den „resignierten Versen“ A. v. Hallers über das „Inn're der Natur“ wird Goethes bekannte Antwort gegenübergestellt, und mit Kant, dem „nüchternen und tiefdenkenden

Transscendentalphilosophen“ wird die Entscheidung gefällt. Die Hälfte seiner Ansicht hat Kant in dem vielgenannten Wort aus der „Amphibolie . .“ gesagt. Die andere Hälfte lässt sich unschwer dem Gesamttenor der Kr. d. r. V. entnehmen (128 ff.): Empirisch ist uns nur ein relatives und comparatives Inneres zugänglich, nicht ein absolutes. Vorzüglich illustriert werden die beiden Seiten der Kantischen Auffassung, die Betonung unserer Fähigkeit ins relative, und unserer Unfähigkeit, ins absolute Innere einzudringen, durch folgende Betrachtung: „Wenn heute Lord Bacon v. Verulam, der Klassiker des reinen Empirismus, mit seinem ausgeprägt utilitaristischen Wissenschaftsideal wiederkäme, so würde er an unserem Jahrhundert der Eisenbahnen, transatlantischen Kabel und Telephone die grösste Freude erleben; er würde in einem Zeitalter, welches die Niagarafälle als Kraftquellen für gewaltige Maschinen und für elektrische Beleuchtung grosser Weltstädte benutzt, einen glänzenden Triumph seiner Grundsätze erblicken. Sir Isaac Newton hingegen, der sich nach Auffindung der Gravitationstheorie und Begründung der mécanique céleste so vorkam, wie ein am Ufer des unerforschten Oceans mit Muscheln spielendes Kind, würde trotz aller dieser technischen Herrlichkeiten einigermassen deprimiert darüber sein, dass man weder ahnt, was Gravitation ist, noch weiss, worin die Elektricität besteht. Es sind das eben verschiedene Gesichtspunkte, verschiedene Wertmassstäbe!“ (130.) Das nun, „was trotz aller Arbeit, alles Scharfsinns, aller experimentellen, theoretischen und technischen Errungenschaften den eigentlichen, esoterischen Eingang versperrt, ist die wunderliche Doppelstellung des Menschen zur Natur. Einerseits ist der Mensch Produkt der Natur; andererseits ist die Natur Produkt des Menschen . . . Über den Kantischen Kriticismus mag man so oder anders urteilen, auf jeden Fall hat die Kr. d. r. V. . . . in ganz klassischer Weise die Wahrheit von der durchgängigen subjektiven Bedingtheit der empirisch-realen Welt zum eindringlichsten Bewusstsein gebracht“ (137).

Sehr charakteristisch und vielleicht für manchen Leser etwas überraschend ist die (von L. selbst als „sehr paradox“ bezeichnete) Behauptung, „dass die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft ohne jeden Zwang oder willkürliche Interpretation in den Rahmen der Aristotelischen Philosophie hineinpassen“ (162). Die Aristotelische Physik wird freilich preisgegeben; hingegen bleibe die Metaphysik „noch immer konkurrenzfähig“: Verfolgt man das Naturgeschehen seiner zeitlichen Abfolge nach, so erhält man eine *natürliche Schöpfungsgeschichte,* die mit der πρώτη ὕλη beginnt, dem Urnebel der Kant-Laplaceschen Theorie, und die, der Descendenztheorie entsprechend, zu immer höheren Entwicklungsstufen führt. Und übersieht man in synchronistischem Durchschnitt den gegenwärtigen Gesamtbestand des irdischen Naturgeschehens, so passt wiederum alles zur Aristotelischen Auffassung. Was allein die moderne Wissenschaft in das Aristotelische Schema einzufügen hat, ist der kausale Mechanismus der Höherentwicklung: „Aristoteles fasst das Universum aus teleologischem Gesichtspunkt auf und beachtet den Plan der Welt; die moderne Naturwissenschaft studiert den mechanischen Kausalnexus des Geschehens, das Getriebe der wirkenden Kräfte und erkennt die Mittel zur Realisierung des Weltplans“ (167). — Was dann die Betrachtung der Naturgesetze

angeht, so wird hier die Stellung des Kantianismus eingenommen: „Die apriorischen Grundregeln, nach Massgabe welcher ein zusammenhängendes Naturbild in uns zustande kommt, [sind] zugleich die ersten Grundgesetze der Natur“ (174). „Unser Verstand schreibt sie ihr vor, und sie muss gehorchen. Wollte sie solchen offenbar von unserem Verstande diktierten Gesetzen sich nicht fügen, so wäre sie eben nicht Natur, sondern ein irrationales Zauber- und Hexenwerk“ (175). Auch einzelnen Naturgesetzen sind eingehende Betrachtungen gewidmet, in denen auch der *Naturforscher* Kant mehrfach zu Worte kommt (182, 191, 194, 205 f.). Ein grosser Abschnitt beschäftigt sich mit der Atomistik; das abschliessende Urteil wird unter den Auspicien Kants gesprochen: „Was seit 100 Jahren über, für und gegen Kants transsc. Ästhetik geschrieben worden ist, findet man mit grosser Vollständigkeit verzeichnet in Vaihingers Kant-Kommentar Bd. I und II. Sie ist zum Zankapfel der Parteien geworden, und es hat sich über sie im Lauf mehrerer Menschenalter eine ganz gewaltige Litteraturmasse angehäuft . . . Soviel aber steht fest, dass unsere Raumanschauung, also die Euklidische Raumform, unmittelbar nur als eine allen Menschen und menschenähnlichen Intelligenzen gemeinsame Anschauungsform, mithin als ein subjektiv bedingtes Bewusstseinsphänomen gegeben ist, von dem keineswegs behauptet werden darf, dass es über die Schranken menschlichen Bewusstseins hinaus Geltung besitze und transscendente Realität beanspruchen könne“ (228). Daraus folgt, dass die Berechtigung der Atomistik nicht weiter reichen kann, als bis zu den Grenzen des menschlichen Anschauungsvermögens (229). — Völlig auf den Kantischen Boden stellt sich L. in dem Abschnitt über „organische Natur und Teleologie“: „Indem . . der Organismus von selber wächst, sich selber hervorbringt, in mehr als einer Hinsicht causa sui ist, indem zu dem teleologischen noch das kausale Wechselverhältnis der Teile hinzutritt, und überdies ein kausal-teleologisches Wechselverhältnis zwischen den Teilen und dem Ganzen obwaltet, gilt Kants wahrhaft geniale Definition: ‚*Organismus ist ein Naturprodukt, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel, Ursache und wechselseitig auch Wirkung ist.*‘ Dies Kunststück macht keine menschliche Kunst der Natur nach. Man muss hierüber die tiefgedachten §§ 64—68 der Kr. d. Urt. nachlesen“ (236/7). Zu der Frage nach der Lebenskraft bemerkt L. sehr fein: „Das Wort ‚Lebenskraft‘ bezeichnet nicht sowohl einen Begriff, als eine Begriffslücke . . . Eine Begriffslücke ist ein Vacuum; aber keineswegs im Sein, sonderen in unserem Wissen; ein logisches, aber deshalb noch nicht ein metaphysisches Vacuum“ (244) L. neigt zweifellos zum Neovitalismus, wie ihn Hans Driesch, der auch mit Beifall citiert wird, vertritt; doch bleibt er diesem Forscher gegenüber bei Kant, der „weder als Vitalist, noch als Antivitalist . ., überhaupt nicht als Dogmatiker“ dasteht; Kant „steht auf der überlegenen Höhe der Kritik“ (249). Auch Referent hält dafür, dass Kant aus den in unserem Jahrhundert geleisteten Arbeiten auf diesem Gebiet keinen Anlass genommen hätte, von seiner Auffassung abzugehen, die übrigens von L. (S. 247—49) vorzüglich interpretiert und gegen missverständliche Auffassungen geschützt wird.

Das andere Heft bringt psychologische Studien. Zuerst eine Abhand-

lung über „die Bilder der Phantasie". L. weist gleich zu Anfang darauf hin, dass bereits Kant die Bedeutung der Phantasie richtig zu würdigen gewusst hat: „Was wir von der Welt wirklich sehen, mit Sinnen wahrnehmen, nicht mit Hilfe der Phantasie hinzuimaginieren, verhält sich zu unserer realen Umgebung etwa so, wie das kleine Stück Himmel, welches der Astronom durch die enge Öffnung seines Teleskops erblickt, zu dem ganzen gestirnten Himmelsgewölbe. Was wären wir ohne Phantasie? Augenblickstiere von kaum ausdenkbarer Kümmerlichkeit! Mit Recht nennt Kant die Einbildungskraft ein ‚notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung' (Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 120)" (303). — Der zweite Aufsatz handelt vom „Zeitbewusstsein", und zwar vom psychologischen Standpunkt aus. L. vertritt nun die Anschauung, dass Psychologie und Erkenntnistheorie heterogene Gebiete sind (364), immerhin aber „berühren sich beide Betrachtungsarten" (346). Infolgedessen fallen manche interessante Streiflichter auch auf die Kantische Lehre von der Zeit. Das *Angeborensein* wird entschieden in Abrede gestellt: „der Mensch entwickelt sich . . von untertierischen Anfangsstadien aus durch tierisches Gegenwartsbewusstsein ganz allmählich zur Höhe des Zeitbewusstseins hinauf. *Angeboren* könnte es demgegenüber höchstens in der von Leibnitz eingeführten Bedeutung heissen, also *d'une manière virtuelle*" (360; vgl. 349). Aus welchen psychologischen Vorgängen hat es sich nun aber entwickelt? „Nur wenn das Subjekt . . . aus der Succession der Zustände heraustritt und diese Succession zu seinem Objekt macht, kann es das Bewusstsein der Zeit erlangen" (361). Die Frage aber, „wie ein solches Heraustreten aus dem Geschehen und Darüberstehen möglich sein soll", wird in den folgenden Erörterungen (361—74) immer mehr zugespitzt, aber nicht aufgelöst. Die abschliessenden Worte erklären die Psychologie für inkompetent: „wo sie auf das trifft, was allem Erkennen — und so auch der Psychologie selber als condicio sine qua non vorangeht, — tönt ihr ein *Noli me tangere!* entgegen" (375). — Auf die Untersuchung des Zeitbewusstseins greift die sich anschliessende Abhandlung über „die Sprachfähigkeit" zurück. Warum spricht der Mensch, warum das Tier nicht? Liebmann führt drei psychologische Gründe an: „Erstens die Armut des tierischen Gedächtnisses, zweitens die beim Menschen viel höher gesteigerte Abstraktionsfähigkeit, drittens das Zeitbewusstsein" (402). Letzteres ist das Wichtigste. Es ist Bedingung der Sprachfähigkeit nicht nur insofern, als die in der Zeit auf einander folgenden Worte vom Sprechenden wie vom Hörenden zu einem einheitlichen Gedanken zusammengefasst werden müssen, sondern auch darin zeigt sich seine Bedeutung für die Sprache, dass es in der Identität des Ich selbst begründet ist und erst dem Ich die Möglichkeit giebt, aus der Zeitreihe intellektuell heraustretend sich diese zum Objekt zu machen. Dadurch ist es Vorbedingung der aller Sprache notwendig vorangehenden Einordnung „zeitlich getrennter Einzelheiten in ein Netz sachlicher Kategorien". So weist das Zeitbewusstsein zurück auf den „letzten, rätselhaften, innersten Grund der Sprachfähigkeit": die Identität des Ich (405 f.). — Den Schluss des Heftes bilden die schon 1892 in der „Zeitschrift für Philosophie", Bd. 101, veröffentlichten „psychologischen Aphorismen". Auch hier nehmen die letzten Seiten auf das Problem des

ich Bezug und berühren damit die Fragen der Transscendentalphilosophie (462, 464 ff.).

Die nun vorliegenden 3 Hefte bilden zusammen den ersten Band der „Gedanken und Thatsachen“. Liebmann beabsichtigt also, die philosophische Litteratur mit noch weiteren Beiträgen dieser Art zu bedenken. Man darf mit freudiger Spannung diesen Veröffentlichungen entgegensehen.

Wartenberg, M., Dr. Kants Theorie der Kausalität mit besonderer Berücksichtigung der Grundprinzipien seiner Theorie der Erfahrung. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Erkenntnistheorie. Leipzig, H. Haacke 1899. (VIII. u. 294 S.)

Wartenbergs Buch gehört zu den bedeutsamsten Erscheinungen in der philosophischen Litteratur der jüngsten Zeit. In einem der nächsten Hefte der „KSt.“ wird deshalb Professor Dr. Riehl dem Werke die ihm gebührende Würdigung zu teil werden lassen. Ich beschränke mich in dieser vorläufigen Notiz darauf, in aller Kürze auf den wissenschaftlichen Wert des Buches hinzuweisen, dessen Verfasser mit grossem Scharfsinn die Fähigkeit anziehender Darstellungsweise vereint. — Der Inhalt der Abhandlung gliedert sich in folgender Weise: Auf eine Einleitung, die das im Kausalprinzip enthaltene Problem klar legt, folgen zunächst die beiden kürzeren Abschnitte über „die Stellung des Kausalproblems in der Philosophie vor Kant“ (7—20) und „Kants Ansichten von der Kausalität in der vorkritischen Periode seiner Philosophie — und allmähliche Entwicklung des kritischen Standpunkts“ (21—32). Die nächsten umfangreicheren Kapitel sind betitelt „Kants Theorie der Erfahrung nach ihren Grundprinzipien dargestellt“ (32—107), „Kants transscendentale Lösung des Kausalproblems“ (107—189) und „Kritik“ (189—286). Der Schlussabschnitt (287—294) entwickelt die Prinzipien der Sigwartschen Theorie der Kausalität, die Wartenberg als eine abschliessende Lösung der Kausalproblems betrachtet.

Ziehen, Theodor. Psychophysiologische Erkenntnistheorie. Jena, Fischer. 1898. (105 S.)

Ausgangspunkt ist für Ziehen das Gegebene. Empfindungen und Vorstellungen sind unmittelbar gewiss. Die Prädikate wahr und falsch haben auf sie keine Anwendung, sondern nur auf Urteile und Schlüsse, bei denen ein Irren möglich ist; so wenn geschlossen wird, dass die Empfindungen veranlasst werden von einem Ding und empfunden werden von einem Ich (3). Hält sich bis hierher Ziehen in kritischer Reserve, so wird er dogmatisch, wenn er fortfährt: „Die komplexen Vorstellungen „Ich“ und „Ding“ können keine Realität und nicht einmal einen Sinn haben ausser ihrer Existenz als Vorstellungen“ (4/5) und wenn er des Weiteren erklärt: „Psychisch, bewusst und existierend sind ganz kongruente Begriffe. Esse = percipi.“ Woher weiss Ziehen das? Wie kann er es überhaupt wissen, wenn er doch über seine Vorstellungen nicht hinauskommt? Das müsste er aber doch können, wenn er behauptet, dass es ausser ihrem Umkreis keine Dinge giebt. Ziehens Leugnung der Möglichkeit „extrapsychischer Existenz“ ist ein metaphysisches Dogma, eine unberechtigte Verwechslung von Unbeweisbarkeit und Unmöglichkeit. — Seite 6 sagt

Ziehen: „Der naive Mensch bezeichnet direkt seine Empfindungen selbst als Dinge". Das stimmt doch nicht ganz. Es stimmt auch nicht ganz zu dem Satz, den Ziehen ein paar Zeilen weiter unten bringt, und über dessen Tragweite er sich, dem Gesamtinhalt des Buches nach, nicht klar geworden ist. Er sagt nämlich sehr richtig vom naiven Menschen: „Das Ding ist ihm das Ding mit mehreren Eigenschaften". Damit giebt er aber folgendes zu: Nicht direkt seine Empfindungen selbst bezeichnet der naive Mensch als Dinge, sondern die Zusammenfassung der Empfindungen und ihre Beziehung auf einen Gegenstand. Das aber führt zur Position Kants (der Lehre vom transscendentalen Gegenstand). Doch dies nur beiläufig: Für die Grundgedanken des Buches ist es von untergeordnetem Interesse, ob die Analyse des naiven Bewusstseins richtig ist.

Die originellsten Teile der Ziehenschen Erkenntnislehre sind die das Problem der Materie betreffenden Ausführungen. Der Begriff „Materie" muss natürlich fallen. Die Materie „ist ein metaphysisches und, was schlimmer ist, ein metapsychisches Dogma, das mit den spekulativsten Vorstellungen der älteren Philosophie wetteifert" (104). An ihre Stelle treten die „Reduktionsbestandteile" oder „reduzierten Empfindungen": diese werden so gewonnen, dass wir diejenige Komponente der Empfindung *vorstellen*, welche nach Abzug der Empfindungen unserer Sinnesorgane übrig bleibt, der in jeder Empfindung enthaltenen „ν-Komponente". Die Vorstellungen der Reduktionsbestandteile geben uns die Möglichkeit, die Empfindungen und ihre Veränderungen nach allgemeinen Gesetzen vorzustellen (104, vgl. 33), leisten also für die Naturwissenschaft, was sonst die Materie geleistet hat. — Die Unterscheidung von Reduktionsbestandteil und ν-Komponente hat eine gewisse Verwandtschaft mit Kants Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung. Ziehen macht selbst darauf aufmerksam (33, 43, 50f.). Den Hauptunterschied findet er darin, dass seine Reduktionsbestandteile im Gegensatz zu Kants Dingen an sich sowohl den Naturgesetzen wie den Formen der Anschauung unterworfen sind (33 und 50). Besonders die räumlichen Eigenschaften der Reduktionsbestandteile werden einer eingehenden Diskussion unterzogen (50ff.). Auf Kants Raumargumente geht Ziehen in diesem Zusammenhang im einzelnen ein (53—57). „Sie beweisen bei sorgfältiger Kritik, soweit sie überhaupt beweiskräftig sind, sämtlich nur die ausschliesslich allgemein-intrapsychische Natur der räumlichen Anschauung, keineswegs aber ihre ausschliesslich individuell-psychische Natur. Ersteres behaupte auch ich, letzteres hingegen bestreite ich. Die Beweise Kants und der Kantianer setzen an Stelle dieses Gegensatzes den zwischen „Objektiv" und „Subjektiv", welchen ich nicht anerkennen kann" (53). „Die Vorstellung des Raums ist aus den räumlichen Eigenschaften der Empfindung, die mathematischen Sätze sind aus der vergleichenden Untersuchung der Empfindungen hervorgegangen; jeder mathematische Satz drückt eine Eigentümlichkeit der räumlichen Eigenschaften unserer Empfindung aus. Ebensosehr muss ich es jedoch auch ablehnen, dass der Raum ein extrapsychisches Reale sein könne. Solche extrapsychischen Realien existieren nicht. Man kann nur fragen, ob die räumlichen Eigenschaften schon dem Reduktionsbestandteil zukommen oder erst durch die Rückwirkung der ν-Empfindungen entstehen, und diese Frage mussten wir zu Gunsten der ersten Alternative beantworten" (57)

Auch abgesehen von den hier erwähnten, mit dem Standpunkt des Verfassers in prinzipiellem Zusammenhang stehenden Punkten werden Kantische Theorien noch vielfach beiläufig herbeigezogen; insbesondere sei noch verwiesen auf die Anmerkung gegen Kants „Widerlegung des Idealismus" (4 5) und auf die Erörterungen über Kants Kausaltheorie (19 f.).

Übrigens vermag Ziehen seine Lehre von den Reduktionsbestandteilen durchaus nicht von metaphysischen Elementen frei zu halten. Um nicht gezwungen zu sein, die Anwesenheit der ν-Komponente zur Bedingung der Existenz überhaupt zu machen, werden die reinen Reduktionsbestandteile selbst für etwas Psychisches erklärt, und zwar im Gegensatz zum Individuell-psychischen für etwas Allgemein-psychisches: sie sind „allgemein bewusste Empfindungen". Ziehen verfällt hier einer Schwierigkeit, der alle Vertreter der immanenten Philosophie verfallen müssen, sofern sie nicht zur Charybdis des wenigstens erkenntnistheoretischen oder methodologischen Solipsismus ihre Zuflucht nehmen.

Mit alledem soll jedoch kein ungünstiges Urteil über das Buch ausgesprochen sein. Es enthält scharfsinnige, in echt wissenschaftlichem Geist nach strenger Methode vorgenommene Untersuchungen. Allenthalben zeigt sich das Streben nach exakter Begründung. Solche Arbeiten sind immer wertvoll; sie behalten ihren Wert auch für den, der die Ergebnisse nicht annehmbar finden kann.

Dimitroff, Athanas. Die psychologischen Grundlagen der Ethik J. G. Fichtes, aus ihrem Gesamtcharakter entwickelt. Diss. Jena. 1898. (187 S.)

Der scharfsinnige Verfasser, ein Schüler Euckens, will in seiner Dissertation Fichtes Ethik als ein Beispiel dafür hinstellen, dass eine Vereinigung von absoluter und relativer Ethik möglich ist, ohne jedoch zu verkennen, dass eine endgiltige Versöhnung dieser beiden Auffassungen der Sittenlehre bei Fichte noch nicht vorliegt. Den Gegensatz zwischen absoluter und relativer Ethik definiert Dimitroff dahin: „Jedes philosophische System, welches an der Zweiteilung der Philosophie in die theoretische und praktische festhält, welches den Gegensatz zwischen Sein und Sein-Sollen qualitativ auffasst, muss sich prinzipiell gegen die Einmischung der Psychologie in die Ethik erklären [absolute Ethik]; jedes philosophische System dagegen, welches den Gegensatz zwischen Sein und Sein-Sollen nicht anerkennt, sondern vielmehr das Sein-Sollen als Abdruck des Seins oder potenzierte Quantität auffast, muss der Psychologie erlauben, ein Wort in der Ethik zu reden" [relative Ethik] (23). Gelänge nun eine Vereinigung dieser beiden Standpunkte, so dass einerseits der Unterschied zwischen Sein und Sollen gewahrt bliebe, andrerseits aber das Streben nach Aufhebung dieses Unterschiedes gerechtfertigt wäre, so wäre die Ethik nicht nur begründet als Wissenschaft von den absoluten Geboten, sondern auch gegründet, indem ihre psychologischen Grundlagen aufgezeigt würden (vgl. S. 23). Und gerade darin erblickt der Verf. den Unterschied und Vorzug der Fichteschen Ethik vor der Kantischen, dass sie eine „Lehre von der Ausführbarkeit des Sollens oder der Möglichkeit der Realisation des kategorischen Imperativs" giebt (148), während bei

Kant die sich hier erhebende Frage unbeantwortet bleibt. — Dadurch, dass der Verf., wie ja fast selbstverständlich, die Ethik Kants als Musterbeispiel der absoluten Ethik benützt, ist in seiner Schrift oft von Kant die Rede, besonders auf den ersten 44 Seiten, wo zuerst Kants Stellung zu dem vorliegenden Problem, dann Fichtes Stellung zu Kant zu eingehenden Erörterungen Anlass bietet. In diesen Zusammenhängen findet sich manches recht fein Gesagte; so z. B. wenn es S. 10 und 11 von Kants Copernicanischer That heisst: „Das Subjekt hat nicht mehr die Kraft und das Vermögen, die Welt zu umspannen, wohl aber die Kraft und das Vermögen, seine eigene Welt zu erfassen . . . Wäre Kant noch einen Schritt gegangen, so hätte er einen völligen Weltbankerott gemacht, das hat er aber nicht thun wollen, denn den Punkt des Archimedes fand er in der praktischen Vernunft."[1]) — Dass Dimitroff — er ist Bulgare — am Schluss der Vorrede wegen des sprachlichen Ausdruckes um Nachsicht bittet, ist eine Bescheidenheit, die durch den Stil der Abhandlung selbst für überflüssig erklärt wird.

Mitteilungen.

Die neue Kantbüste in der Berliner Siegesallee.

Am 22. März sind in der Siegesallee in Berlin in Gegenwart des Kaisers 4 neue „Markgrafengruppen" enthüllt worden. Die vierte neu aufgestellte Gruppe gehört der neueren Zeit an. Ihren Mittelpunkt bildet König Friedrich Wilhelm II., der Neffe und Nachfolger Friedrichs des Grossen. Geschaffen ist sie von Professor Adolf Brütt, von dem auch schon die bekannte originelle Charakterfigur Ottos des Faulen stammt. „Friedrich Wilhelm II., der stark zur Corpulenz neigte, steht ungezwungen an einen Baumstamm gelehnt, auf dem sein Mantel ruht; er scheint auf dem Spaziergang einen Augenblick zu rasten; die Hände, die den feinen Lederhandschuh halten, ruhen gerade vor ihm auf dem langen Spazierstock. Auch die Büsten erscheinen mit der Zopfperrücke: der Grosskanzler v. Carmer, der die preussische Justizreform und das Landrecht vollendet und eingeführt hat, ist als weitblickender Staatsmann aufgefasst. Die zweite Büste zeigt den grossen Denker Immanuel Kant, der über ein Problem zu grübeln scheint und das Haupt ganz charakteristisch ein wenig geneigt hat. Die Hässlichkeit seiner markanten Züge ist durch die grossen klaren Augen gemildert, sowie durch den Schädel, der sich mächtig über dem kleinen Gesicht wölbt."

Die Zusammenstellung Kants mit König Friedrich Wilhelm II. hat

---

[1]) In der Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone u. s. w." gebraucht, beiläufig bemerkt, Kant selbst diesen Vergleich des moralischen Gesetzes mit dem von Archimedes vergeblich gesuchten festen Punkte (2. Hartensteinsche Ausgabe, VI, 479).

vielfach Verwunderung erregt. Ein Berliner Witzblatt, der „Satyr, Moderne Wochenschrift", No. 30 bringt eine originelle Abbildung des Denkmals unter der Überschrift „Seltsame Paarung" nebst einigen boshaften auf den König zielenden Witzworten. Der „Vorwärts" brachte in seiner No. 66 (vom 20. März) einen eigenen Leitartikel über das Thema unter der Spitzmarke „Eine Nebenfigur". Von dem bekannten Standpunkt des Blattes aus wird die Zusammenstellung der beiden Persönlichkeiten mit einer fast theatralischen Entrüstung zurückgewiesen; aber der Artikel enthält dabei eine Menge historischer Unrichtigkeiten. So heisst es u. A.: „Als sich unter den Linden das Monument Friedrichs des Grossen erhob, da fand sich an dem Sockel Kant mit Lessing in einer Gruppe zusammen. Man wusste noch, dass Kants Hauptwirksamkeit und Hauptwerke in die Zeit Friedrichs II. fallen; sein Minister Zedlitz, dem die Kr. d. r. V. gewidmet, pries sich glücklich, wenigstens aus der Ferne ein Schüler des Königsberger Weisen sein zu dürfen: er verschaffte sich Collegheft über seine Vorlesungen, um sie zu studieren. Auch geistig hat Kant, die edelste Vollendung der Aufklärung, einige Beziehung zu Friedrich dem Grossen" u. s. w. Wenn man jetzt aber den grossen Philosophen, diesen „Ewigen", zur „Nebenfigur" jenes ephemeren Fürsten mache, so sei das ein Zeichen des Rückschrittes. Denn dieser Fürst habe ja nicht nur durch seine eigentümliche Lebensführung, sondern auch durch seine Begünstigung der Schwärmerei und insbesondere durch den Erlass des „Religionsediktes" und des „Censurediktes" von 1788 unter Mitwirkung der Minister Bischofswerder und Woellner die von Friedrich dem Grossen genährte Aufklärung absichtlich und systematisch unterdrückt. Kant freilich liess trotzdem 1793 seine berühmte „Religion innerh. d. Grenzen d. blossen Vernunft" erscheinen, worauf an ihn jenes vielberufene königliche Rescript vom 1. Oktober 1794 erging, welches in dem Artikel in extenso abgedruckt ist. Es heisst darin bekanntlich: „Unsre höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit grossem Missfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums missbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben uns zu Euch eines Besseren versehen, da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen Unsre, Euch sehr wohl bekannte, landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen u. s. w." Es heisst dann weiter in dem Artikel, durch diesen Konflikt sei der 70jährige Kant in die äusserte „Gewissensqual" gestürzt worden, und diese seelische Erschütterung habe wohl den ersten Anstoss für seinen späteren geistigen Verfall gegeben. So sei die Zusammenstellung Kants mit dem König durchaus unpassend u. s. w. u. s. w.

Diese Auffassung ist in jeder Hinsicht unzutreffend. Diejenige Instanz, welche die Zusammenstellung Kants mit Friedrich Wilhelm II. bestimmt hat, ist historisch sehr viel besser orientirt als der Anonymus des „Vorwärts". Die „Hauptwirksamkeit" Kants und seiner Philosophie fällt historisch genau mit der Regierungszeit Friedrich Wilhelms II. (1786–1797) zusammen. Mit dem Jahre 1786, dem Todesjahre Friedrichs des Grossen, beginnt erst die Hauptwirksamkeit der Kantischen Philosophie. Die Kr. d. r. V. begegnete zuerst fast absolutem Stillschweigen, und erst nach dem Erscheinen der „Prolegomena" und der Schultz'schen „Erläuterungen", besonders aber der „Grundlegung zur Metaph. d. Sitten" (1785) beginnen sich die Anzeichen zu mehren, dass Kants Philosophie Eindruck macht. Der soeben herausgegebene erste Band des Briefwechsels Kants, über welchen wir in diesem Hefte referieren, giebt aufs Neue die deutlichsten Zeugnisse für diese übrigens altbekannte Thatsache. Und ebenso ist bekannt, dass etwa gerade mit dem Jahre 1797 die Blütezeit der Kantischen Richtung vorbei war, denn jetzt wurden Fichte, Schelling, Hegel u. a. die Fahnenträger neuer Richtungen. — Aber nicht bloss die Hauptwirksam-

keit der Kantischen Philosophie, sondern auch die Abfassung aller übrigen Hauptwerke Kants mit Ausnahme der Kr. d. r. V. fällt in die Zeit Friedrich Wilhelms II. Die beiden anderen Kritiken, die Religion innerh. d. Gr. d. bl. V. u. s. w. sind alle während seiner Regierung ausgearbeitet, wenn sie auch mit ihren Wurzeln in die Zeit Friedrichs des Grossen zurückreichen. — Dass dieser letztere als ein Hauptvertreter der Aufklärung aufgeführt wird, ist ebenso zutreffend, als es dem gegenüber unzutreffend ist und eine rückständige Auffassung bekundet, dieselbe Bezeichnung auf Kant anzuwenden. Kant ist allerdings der Vollender der Aufklärung, aber eben damit zugleich ihr Überwinder. Niemand hat dies besser ausgeführt als Windelband in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" (2. Aufl., Bd. II, S. 2—4 u. 147 f.). „Kant teilt mit der Aufklärung das Bestreben, im ganzen Umkreis der Dinge, der menschlichen und der aussermenschlichen, allüberall der Vernunft ihr Recht zu wahren und ihre Herrschaft zu sichern; aber er überwindet ihre trockene und kühle Verständigkeit, indem er das tiefste Wesen dieser Vernunft statt in theoretischen Sätzen vielmehr in der Energie der sittlichen Überzeugung sucht" (a. a. O. S. 3). „Wenn das 18. Jahrhundert die Vernunftwahrheit in der theoretischen Erkenntnis zu besitzen meinte, so zerstört Kant diese Illusion, und wenn die Männer, die sich für die Aufgeklärten hielten, diese ihre vermeintliche Erkenntnis als ein neues Dogma predigten, so tritt Kant dieser Anmassung der ‚Aufklärerei' auf das Schärfste entgegen. Gerade durch diesen starren Rationalismus beweist das Zeitalter, dass es kein aufgeklärtes ist" (147). — Es stünde einer philosophischen Zeitschrift schlecht an, auf die „Aufklärung" des XVIII. Jahrhunderts loszuziehen in derselben Weise, wie dies seitens gewisser theologischer Richtungen geschieht. Denn die Deutsche Aufklärung hat Früchte gezeitigt, welche der Deutschen Kultur unverlierbar sind. Aber diese Anerkennung schliesst nicht die Einsicht in die Einseitigkeit jener Zeitrichtung aus, und in der Kantischen Philosophie liegen eben Tendenzen, welche dazu geführt haben, diese Einseitigkeit zu ergänzen durch die Kulturperiode, welche durch die Namen Schiller, Goethe, W. v. Humboldt, Fichte u. s. w. bezeichnet ist.

Und nun zur Hauptsache.

Der Anonymus des „Vorwärts" sieht in der Zusammenstellung Kants mit Friedrich Wilhelm II. eine Art nachträglicher Beleidigung, ja „Strafe" Kants, weil er es sich gefallen lassen müsse, nun als Trabant und „Nebenfigur" das Denkmal desselben Fürsten schmücken zu müssen, der ihn in seinem Reskript so hart behandelt hat. Diese Auffassung ist wiederum nur ein Beweis der verbitterten Stimmung der Parteifreunde des „Vorwärts", welche so oft zur Verkennung der einfachsten Thatsachen führt. Nicht eine nachträgliche Beleidigung des Philosophen liegt doch offenbar vor, sondern im Gegenteil eine nachträgliche Rechtfertigung desselben. Wenn derselbe Kant, dem der König vorwirft, er habe durch angebliche Entstellung und Herabwürdigung des Christentums „unverantwortlich gegen seine Pflicht" gehandelt u. s. w., nun heute nach 100 Jahren an der Seite desselben Königs in Marmor verewigt wird, wer wird denn dann von der Geschichte desavouirt? Doch offenbar das ominöse Reskript! Denn einen pflichtvergessenen Beamten, als welcher Kant in demselben erscheint, stellt man doch nicht in Marmor an die Seite seines Fürsten! Das Reskript des Königs ist also damit de facto zurückgenommen, gewissermassen in Folge einer *appellatio a rege male informato ad regem melius informandum.* Also liegt hier in Wirklichkeit eine hochherzige Restituirung vor, welche nach dem Wahlspruch „Suum cuique" noch nach 100 Jahren dem gekränkten Philosophen zu seinem Rechte verhilft, wohl nicht zum wenigsten unter Anerkennung der gewaltigen moralischen Kraft, welche Kants Philosophie nach dem Zeugnis aller Historiker durch ihren kategorischen Imperativ den Freiheitskämpfern von 1813—15 eingeflösst hat. Es sei an die schönen Worte erinnert, welche der damalige Prinz Friedrich Wilhelm (Kaiser Friedrich III.), in diesem Sinne bei der Einweihung des neuen Universitätsgebäudes in Königsberg am 15. Juni 1852 gesprochen hat:

„Kant hat dem ernsten, verständigen und pflichttreuen Sinn des „deutschen Volkes eine feste Basis und sichere Richtschnur gegeben. „Jener Geist scharfer Selbsterkenntnis, unerbittlichen Pflichtgefühls, jene „Vereinigung von Freiheit und Disziplin, welche er gelehrt hat, sie sind „immer der Kern des preussischen Wesens gewesen, sie waren die Stützen „des Staates, als derselbe von hier aus wieder aufgerichtet wurde, sie „werden auch in Zukunft unsere Hilfe sein."

So ist es denn ein Akt historischer Gerechtigkeit, dass Kant von der unbefangen urteilenden gegenwärtigen Generation, an welcher die Lehren der letzten hundert Jahre nicht spurlos vorübergegangen sind, gerade mit dem König Friedrich Wilhelm II. zusammengestellt worden ist, dessen Zorn zwar einst den grossen Philosophen so hart getroffen hat, welchen Kant aber übrigens selbst in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten" im Jahre 1798, also noch nach seinem Tode, einen „tapferen, redlichen, menschenliebenden, und — von gewissen Temperamentseigenschaften abgesehen — durchaus vortrefflichen Herrn" nennt, ein Zeugnis aus dem Munde Kants, der ihn persönlich kannte, welches gegenüber der entgegengesetzten und stark übertreibenden Tradition wohl gehört werden darf.

Vaihinger.

Varia.

Die Neue Kant-Ausgabe.

Bericht vom Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Dilthey in der Sitzung der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften vom 27. Januar 1900.

Der Druck des ersten Bandes des von Herrn Oberbibliothekar Dr. Reicke in Königsberg herauszugebenden Briefwechsels Kants ist abgeschlossen, der des zweiten im Gange. Das Material wurde dankenswert bereichert durch zwei Briefe Kants an Jacob, welche die Deutsche Verlagsanstalt Concordia auf die gütige Vermittelung des Herrn C. E. Franzos zum Abdruck überliess, durch einen Brief an Blumenbach, welchen Herr Hirschfeld mitteilte, sowie durch eine Anzahl von losen Blättern aus der Sammlung des Herrn Moritz Edler von Kuffner. Es wurden ferner durch Herrn Menzer im Herderschen Nachlass umfangreiche Bruchstücke der Aufzeichnungen Herders nach Kantischen Vorlesungen über physische Geographie, Metaphysik und Moralphilosophie aufgefunden, und Herr von Schön überliess aus dem Nachlasse seines Vaters Th. von Schön das Bruchstück eines Collegheftes zu einer Kantischen Vorlesung über Metaphysik (Ontologie) der Ausgabe zur Benutzung.

Königsberger Kantgeburtstagsfeier im Jahre 1900.

Wie alljährlich, war auch in diesem Jahre wieder am 22. April, dem Geburtstage Kants, die blumengeschmückte Halle seiner Grabstätte, dem Publikum geöffnet, das sich diesmal in besonders grosser Anzahl herzudrängte.

Am Abend wurde von der Kantgesellschaft das übliche Bohnenmahl gefeiert (vgl. „KSt." II, 372 ff., III, 252 f., IV, 136). Bohnenkönig war der Direktor des städtischen Realgymnasiums Dr. Wittrien. Er sprach

„Über Kant in seinen Beziehungen zur Mathematik". „Kant hat sich [wir folgen in unserm Bericht der „Königsberger Allgemeinen Zeitung" vom 23. April] seit seinen frühen Jugendtagen in hervorragendem Masse mit Mathematik beschäftigt. Es ist dies umso bemerkenswerter, als der spätere grosse Philosoph hierzu als Jüngling, d. h. auf dem Friedrichskollegium, wenig Anregung fand; denn auf demselben wurde Mathematik nur privatim getrieben und war ein fakultativer Lehrgegenstand, genau wie die polnische Sprache und die Musik. Wie wenig die Mathematik damals geschätzt wurde, geht aus dem Umstande hervor, dass der mathematische Lehrer nur eine Mark für die Unterrichtsstunde erhielt, der polnische Lehrer schon $1^1/_2$ Mark, der Musiklehrer sogar 3 Mark. Aus den Akten ist zu ersehen, in welcher Weise sich trotzdem Kant in der Mathematik auszeichnete, und bemerkenswerth ist die Thatsache, dass sich in dem bibliothekarischen Nachlasse des Philosophen mathematische Werke in grösserer Anzahl vorfanden als selbst philosophische. Die mathematische Durchbildung Kants zeigt sich, wie der Redner nachwies, in vielen seiner Schriften. Bis ins höchste Alter hinein beschäftigte sich Kant mit mathematischen Studien. Allerdings, wesentliche Probleme der Mathematik hat Kant nicht gelöst, aber für jeden Lehrer sind auch heute noch die strengen Definitionen Kants über das Wesen der mathematischen Begriffe massgebend. Kein heutiges Lehrbuch hat Kant nach dieser Richtung hin übertroffen, namentlich auch in Bezug auf die Definition des Begriffes des unendlich Kleinen. Mit der vollen Schärfe seines Geistes hat Kant die Grenzbestimmungen zwischen beiden Wissenschaften, der Mathematik und der Philosophie, für alle Zeiten festgelegt. Er hat gezeigt, über welche Grenzen namentlich der Philosoph, über welche der Mathematiker nicht hinausgehen darf. Es war dies umso wichtiger, als vor Kant und auch nach Kant letzteres vielfach geschehen ist." — Bohnenkönig für das nächste Jahr wurde Stadtrat Direktor Dr. Dullo, Minister Dr. Hallervorden und Schulinspektor Tromnau.

Der Philosophische Kongress in Paris.

Gelegentlich der Pariser Weltausstellung 1900 wird in den Tagen vom 1—5. August ein „Congrès international de Philosophie" stattfinden. Unter den Gelehrten, die das „Comité de Patronage" bilden, befinden sich u. a. der Herausgeber dieser Zeitschrift und noch zahlreiche den Lesern der „KSt." wohlbekannte Namen, z. B. R. Eucken, R. Falckenberg, M. Heinze, P. Natorp, F. Paulsen, A. Riehl, W. Wundt, E. Mach, F. Jodl, E. Zeller, H. Bergson, E. Boutroux, L. Couturat, A. Fouillée, X. Léon, Th. Ribot, G. Tarde, A. Seth, H. Spencer, J. H. Stirling, H. Höffding, J. E. Creighton, J. G. Schurman, C. Cantoni, A. Chiappelli u. v. a. Die Abhandlungen, die auf dem Kongress vorgelegt werden, werden in vier starken Bänden gesammelt als „Bibliothèque du Congrès" im Druck erscheinen. Die vier Bände (à 480 Seiten circa) entsprechen den 4 Sektionen des Kongresses: Philosophie générale et Métaphysique, Morale, Logique et Histoire des sciences, Histoire de la philosophie. Aus dem reichen Inhalt der Publikation heben wir die Titel folgender Beiträge hervor: die sich mehr oder weniger auf die Kantische Philosophie beziehen: Bergson, La causalité; Brunschvicg, L'Idéalisme contemporain; Chiappelli; La fonction présente de la philosophie critique; Dauriac, D'un système des catégories; Shadworth Hodgson, Les notions de cause et de condition réelle; Natorp, Rapport des intuitions spatiales et temporelles avec les représentations intellectuelles; Riehl, Rapport de la psychologie avec la theorie de la connaissance; Tönnies, Sur la synthèse créatrice; Ruyssen, La guerre et la paix; Simmel, Théorie de la connaissance religieuse; Delacroix, Rôle de la philosophie de Hume dans le développement de la pensée moderne; Delbos, La critique kantienne et la Psychologie; Léon, La morale de Fichte. Der Beitrag des Herausgebers der „KSt." bezieht sich nicht auf die Kantische Philosophie; er ist betitelt: La philosophie de Nietzsche.

Die 4 Bände werden in höchstens halbjährlichen Abständen vom 1. Dezember 1900 an auf einander folgen. Bis zu diesem Datum kann auf das ganze Werk subskribiert werden; der Subskriptionspreis beträgt entweder 40 Francs, auf einmal zu bezahlen, oder 44 Francs, in Raten von je 11 Francs zahlbar am 1. Mai und 1. Oktober 1900 und am 1. Februar und 4. Juni 1901. Wer subskribieren will, hat per Postanweisung oder Check entweder den Gesamtbetrag von 40 Francs oder den Betrag der bis zum Datum der Subskription verfallenen Raten an M. Xavier Léon, Directeur de la *Revue de Métaphysique et de Morale* et secrétaire du *Congrès international de philosophie*, gelangen zu lassen (Adresse: 5, rue de Mézières, Paris). — Ausführlichere Prospekte des ganzen Unternehmens sind von derselben Stelle zu beziehen. Für diejenigen, welche die „Bibliothèque du Congrès" nicht subskriptionsweise kaufen, stellt sich der Preis der 4 Bände auf 62 Francs 50 Centimes.

Der Religionsgeschichtliche Kongress in Paris.

Bei Gelegenheit der Pariser Weltausstellung 1900 finden ausser dem Philosophischen Kongress noch viele andere wissenschaftliche Kongresse statt. Für einen derselben, den „Congrès de l'histoire des religions" hat M. Réville-Paris einen Vortrag über folgendes interessante Thema angekündigt: Der Einfluss der Kantischen und Hegelschen Philosophie auf die Theologie in Deutschland.

Die Stoa Kantiana.

(Nach der Königsb. Allg. Zeitung No. 172 vom 12. April 1900.)

Die im Jahre 1587 von Professor Krüger gestiftete Begräbnisstätte der Königsberger Professoren und ihrer Angehörigen, die seit der Beisetzung Kants in ihr den Namen „Stoa Kantiana" führte, ist wegen ihrer baulichen Beschaffenheit abgebrochen worden. Schon seit dem Anfang der 60er Jahre datiert ihr Verfall. Kants Grabstätte wurde im Jahre 1878 von Verehrern des grossen Philosophen durch Errichtung einer besonderen Grabkapelle geschützt. Diese Kapelle, unter deren Steinfliessen die Überreste Kants ruhen, ist heute allein noch von der „Stoa Kantiana" erhalten.

Preisaufgaben.

Die Theologische Fakultät der Universität Giessen hat für das Jahr 1900 folgendes Thema für ihre Preisaufgabe gestellt:

Geschichte des Begriffes „Reich Gottes" seit Kant.

L'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli ha deliberato di dare un premio di L. 1500 a chi presenterà la migliore Memoria inedita su questi due temi: 1° L'Estetica di Kant e della scuola romantica, e l'Estetica positivista; 2° La Filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica.

Die kgl. Dänische Akademie der Wissenschaften schreibt die philosophische Preisaufgabe aus: Exposé et appréciation du Néo-criticisme en France, particulièrement tel que Charles Renouvier l'a développé. Preis: Goldene Medaille. Die Bearbeitungen müssen vor Ende Oktober 1901 bei dem Sekretär der Akademie, Prof. Zeuthen in Kopenhagen, einlaufen.

Das Helmholtz-Zeller'sche Kantbild.

(Mit Abbildung.)

Wir sind in der angenehmen Lage, auch diesmal wieder unsern Lesern die Reproduktion eines Kantbildes bieten zu können. Zwar ist es kein neuer, bisher unbekannter Typus, dem das Bild angehört, aber dasselbe erhält doch ein ganz besonderes Interesse dadurch, dass es hinter einander im Besitze von zwei der hervorragendsten Gelehrten Deutschlands gewesen

ist, welche gerade für das Wiederaufleben der Kantischen Philosophie von entscheidender Bedeutung gewesen sind. Das Bild gehörte nämlich ursprünglich Helmholtz, in dessen Besitz es wahrscheinlich durch Schenkung gekommen ist, als derselbe in Königsberg Professor war. Näheres über den Ursprung des Bildes ausfindig zu machen, ist nicht möglich gewesen. Nach dem Tode von Helmholtz bekam es sein Freund E. Zeller zum Andenken, welcher in liebenswürdigster Weise die Erlaubnis gegeben hat, das Bild in den „KSt." zu reproduzieren.

Das Original ist eines der von Charles Vernet gemalten Kantporträts. Vernet hat mehrere wesentlich identische Porträts Kants gemalt. (Vgl. hierüber D. Minden, „Porträts u. Abbildungen I. Kants", Königsberg, 1868, S. 7 f. und die Notiz in den „KSt." III, S. 256.)

Unsere Reproduktion beruht auf einer Photographie des Bildes in der Grösse des Originals, aufgenommen von Brandseph in Stuttgart. Der Typus der Vernetschen Porträts ist durch zahlreiche Stiche vervielfältigt worden. Aber welch ein Unterschied zwischen einem solchen Stich und einer mechanischen Reproduktion! Unsere Lichtdruckreproduktion giebt die feinen Züge des Originals mit ungleich viel grösserer Schärfe und Deutlichkeit wieder als die Stiche. Jeder Stecher macht eben unwillkürlich gewisse feine Änderungen, welche den Eindruck des Originals oft sehr wesentlich alteriren. Dies ist auch bei den Stichen nach Vernet der Fall, und so dürfen wir sagen, dass wir, obgleich der Typus des Bildes ein bekannter ist, doch durch unsere Lichtdruck-Reproduktion etwas wesentlich Neues bringen.

Der Vernet'sche Typus war in früherer Zeit mehr verbreitet als jetzt, wo er durch den Döblerschen Typus einigermassen verdrängt worden ist. So z. B. schmückt ein Stich nach Vernet (von J. H. Lips) neben einem Bild von David Hume die „Geschichte des Skepticismus" von Stäudlin. Ein Beweis der Beliebtheit des Vernet'schen Typus liegt auch darin, dass er in früherer Zeit mehrfach kopiert wurde (vgl. Minden, a. a. O., S. 7/8). Eine sehr gut gelungene Kopie eines Vernet'schen Bildes aus dem Jahre 1826 ist auch im Besitz des Buchhändlers Richard Bertling in Dresden, welcher so liebenswürdig war, uns dieselbe zur Ansicht vorzulegen. Der Maler des auf Elfenbein ausgeführten Miniaturbildchens (90 × 46 mm) ist J. B. Breysig, vielleicht ein Sohn des Malers und Architekten Joh. Adam Breysig, der 1830 als Direktor der Kunstschule in Danzig starb. (Vgl. Naglers Künstlerlexikon, Bd. II, S. 133.)

Wir erhalten noch im letzten Augenblick die Nachricht vom Vorhandensein eines bisher unbekannten weiteren Vernet'schen Originals. Von mehreren solchen berichtet ja eben schon Minden a. a. O. Dies Original ist um so interessanter, als feststeht, dass Kant selbst dasselbe einem Grafen Dohna verehrt hat. Möglicherweise ist dies derselbe „junge Graf Dohna zu Schlobitten", über welchen sein Hofmeister Schirmacher im Briefe vom 16. März 1788 (Kants Briefwechsel, Bd. I, S. 506) ausführlich berichtet. (Vgl. oben S. 114, wo auch ein anderes im Besitz der Familie Dohna-Schlobitten befindliches Kantbild (von Senewaldt) erwähnt ist. Vgl. „KSt." IV, 356.) Jenes Vernet'sche Miniaturbild hat sich in der Dohnaschen Familie fortgeerbt und ist vom jetzigen Grafen Dohna-Wundlacken anfangs der 80er Jahre Herrn Hauptmann a. D. Friedrich v. Kall-Lenkeningken, dem Vetter der Gräfin Dohna, einem ausgezeichneten Kant-Kenner, als Gastgeschenk verehrt worden. Herr v. Kall vermachte es testamentarisch dem jetzigen Besitzer, Herrn Dr. J. Korn in Wilmersdorf bei Berlin, Geologen an der Kgl. geologischen Landesanstalt. Auch dieses Bild zeichnet sich durch ausserordentlich feine Ausführung und geistvolle Auffassung aus im Gegensatz zu den bekannten Stichen nach Vernet, speziell zu dem in der 1. Hartensteinschen Ausgabe von 1838 enthaltenen Stahlstich von Karl Mayer-Nürnberg.

Druck von A. W. Hayn's Erben, Berlin und Potsdam.

Der Begriff des „transscendentalen Gegenstandes" bei Kant und Schopenhauers Kritik desselben.

Eine Rechtfertigung Kants.

Von Privatdocent Dr. M. Wartenberg in Krakau.

(Schluss.)

4. Beurteilung der Schopenhauerschen Ansicht.

Schopenhauer ist ohne Zweifel ein bedeutender Kritiker gewesen. Er hat oft mit scharfem Blick in den Systemen anderer Denker die schwachen Seiten und Fehler entdeckt und blossgelegt. Dies gilt auch ganz besonders von seiner Kritik der Kantischen Philosophie, einer Kritik, die viel Treffendes und Beherzigenswertes enthält. Was aber Schopenhauer so oft hinderte, das Richtige zu treffen und über fremde Ansichten ein gerechtes Urteil zu fällen, war der Umstand, dass er so wenig die Fähigkeit besass, an seine Kritik vorurteilslos heranzutreten, sich in die Gedanken anderer ganz hineinzudenken und dieselben aus ihnen selbst zu verstehen und zu würdigen. Diese notwendigen Postulate einer richtigen und gerechten Kritik hat Schopenhauer kaum jemals vollständig erfüllt. Vielmehr geht er meistenteils, wenn ihm überhaupt sein hitziges Temperament und seine persönliche Abneigung gegen bestimmte Richtungen des philosophischen Denkens genug Kaltblütigkeit und Besonnenheit übriglassen, um sich wirklich kritisch zu verhalten und es nicht lieber bei masslosen Schmähungen und polternden Ereiferungen bewenden zu lassen, — er geht in seiner Kritik von eigenen Theorien aus, betrachtet die Ansichten anderer durch die Lupe seines eigenen Systems, legt dieselben nach dem Muster seiner eigenen Lehren zurecht, will überall nur seine Begriffe und Prinzipien wiederfinden, deutet fremde Gedanken in seine eigenen um und gelangt auf diese Weise zu einer schiefen Auffassung und dementsprechend zu einer ungerechten und falschen Beurteilung derselben. Diese Fehler treten

auch in Schopenhauers Kritik des Kantischen Begriffs des Gegenstandes der Vorstellung zu Tage.

In Schopenhauers Erkenntnistheorie spielt das Denken die Rolle einer sekundären Erkenntnisart; es bethätigt sich einzig und allein in der Reflexion über den anschaulichen Inhalt. An der Entstehung der Erfahrung beteiligt sich das Denken nicht; denn die Erfahrung liegt bereits in der empirischen Anschauung, die so wenig vom Denken abhängig ist, dass sie vielmehr den Grund und Boden bildet, worauf das Denken mit seiner reflektierenden Thätigkeit ruht. Die Begriffe aber sind nach Schopenhauer lediglich abstrakte, durch diskursive Thätigkeit des Denkens von der Anschauung abgezogene Vorstellungen; sie repräsentieren in abstrakter, nicht anschaulicher Form die gemeinsamen Merkmale anschaulicher Objekte. Weil nun Schopenhauer keine andere Denkfunktion, als die reflektierende, diskursive, keine anderen Begriffe, als die abstrakten, repräsentierenden, kennt und anerkennt, darum möchte er diese Auffassung auch bei Kant wiederfinden; und da ihm dieses nicht gelingt, ist er unfähig, den wahren Sinn der Kantischen Lehre zu erfassen, und erhebt gegen dieselbe Einwände, deren Richtigkeit durchaus zu bestreiten ist.

Wenn wir nun im folgenden an die Kritik der Schopenhauerschen Einwände gegen Kants Auffassung herantreten, so wird uns dabei nicht die Frage beschäftigen, wer von beiden Denkern im letzten Grunde mit seiner Lehre von der Möglichkeit einer Erkenntnis der Gegenstände der Erfahrung recht behalte, ob Kant oder Schopenhauer; es wird uns hier nicht etwa darauf ankommen, nachzuweisen, dass Schopenhauers Erkenntnistheorie falsch, diejenige Kants dagegen richtig sei. Dieses Problem werden wir hier nicht zur Lösung bringen. Vielmehr wollen wir nur zeigen, dass Schopenhauers Einwände gegen Kant, vom Standpunkt der Kantischen Erkenntnistheorie aus betrachtet, unbegründet sind, dass die Widersprüche und Ungereimtheiten, die Schopenhauer in Kants Lehre finden will, in Wahrheit gar nicht vorhanden sind.

Der Grundirrtum Schopenhauers in der Auffassung der Kantischen Lehre von der Thätigkeit des Denkens besteht in der Meinung, die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe geschehe nach Kant allein in der Reflexion, also in abstrakter, deutlicher Begriffserkenntnis.[1])

[1]) Satz vom Grunde § 21, WW. hrg. v. Grisebach S. 97. Schopenhauer redet hier, mit Bezug auf seine Lehre, von der Kausalität. Was er aber von dieser sagt, gilt in seinem Sinne von allen Verstandesbegriffen.

Diese Auffassung hat die kritischen Einwendungen Schopenhauers gegen Kants Lehre verschuldet; sie gab dazu den Anlass, dass Schopenhauer, nachdem er einmal das *πρῶτον ψεῦδος* begangen, die erkenntnistheoretische Aufgabe, welche Kant dem Denken zugewiesen, vollkommen missverstanden, daher für widerspruchsvoll erklärt und rückhaltlos verworfen hatte. Denn ist das Denken bloss reflektierend, so ist nicht abzusehen, wie dasselbe in etwas anderem sich bethätigen sollte, als eben in der Reflexion über vorhandene Gegenstände, die in der Anschauung liegen; sind die Begriffe Gebilde des reflektierenden, in abstrakten Vorstellungen sich bewegenden Denkens, so ist nicht einzusehen, wie sie etwas anderes sein könnten, als eben abstrakte, von der Anschauung abgezogene Begriffe; es ist nicht zu begreifen, wie das Denken, als reflektierende, also von der Anschauung abhängige und nur auf Grund derselben sich bethätigende Funktion, diese Anschauung von sich derart in Abhängigkeit versetzen sollte, dass es dieselbe durch Hinzudenken eines ihr korrespondierenden Gegenstandes in Erfahrung umwandelte; es ist nicht zu verstehen, wie ein Gegenstand anders gedacht werden könnte, als in der Form eines abstrakten Begriffs, wie die Verstandesbegriffe die Anschauungen verbinden und ordnen sollten, anstatt von ihnen abgezogen zu werden. Dies sind die Erwägungen, welche der Schopenhauerschen Kritik stillschweigend zu Grunde liegen; und es ist nicht zu verwundern, wenn Schopenhauer bei der Voraussetzung, das Denken spiele in Kants Erkenntnistheorie die Rolle einer bloss reflektierenden, in deutlicher Begriffserkenntnis sich vollziehenden Funktion, Kants Lehre ungereimt und widersprechend findet. Allein wer Kants transscendentale Analytik ohne Vorurteil studiert hat, wer nicht, durch eigene Theorien geblendet, darauf ausgeht, seine Prinzipien bei Kant wiederzufinden, wer ausserdem sich vergegenwärtigt, welchen Zweck Kant in diesem Teil seiner Erkenntnistheorie verfolgte,[1]) der wird finden, dass Kant die reinen Verstandesbegriffe keineswegs „als allein in der Reflexion, also in abstrakter, deutlicher Begriffserkenntnis vorhanden und möglich" angenommen, dass er dem Denken keineswegs die Rolle einer blossen Reflexion über den anschaulichen Inhalt zugewiesen hat. Vielmehr soll das Denken in Kants Erkenntnistheorie — wie wir bereits im ersten Abschnitt nachgewiesen haben — eine doppelte Aufgabe

[1]) Ich meine den Zweck, Hume zu widerlegen und damit die Möglichkeit der Efahrungserkenntnis, als einer notwendigen und allgemein gültigen Erkenntnis, zu begründen.

erfüllen: Als empirisches, auf die Erfahrung mit klarem Bewusstsein sich beziehendes Denken, verhält sich das Denken reflektierend; aber als transscendentales, die Erfahrung bedingendes und schaffendes Denken, verhält es sich objektivierend. Dort reflektiert das Denken über fertige, in der empirischen Anschauung gegebene Erfahrungsobjekte, es bewegt sich in abstrakter, deutlicher Begriffserkenntnis und arbeitet mit klaren Begriffen, hier erzeugt das Denken die Erfahrungsobjekte, es übt eine vorempirische und vorbewusste, aller Reflexion vorangehende und dieselbe allererst ermöglichende Funktion aus: es verknüpft in der transscendentalen Einheit der Apperception auf Grund der reinen Verstandesbegriffe die anschaulichen Elemente und wandelt durch diese Synthese die blosse Anschauung in Erfahrung um. Diese reinen Verstandesbegriffe sind nun aber nicht Begriffe in der üblichen, von Schopenhauer einzig und allein festgehaltenen Bedeutung; sie sind nicht Begriffe, sondern Funktionen, Regeln des verknüpfenden Denkens. Kant hat ja selbst sehr deutlich den Verstand als das Vermögen der Regeln charakterisiert und die reinen Verstandesbegriffe für Regeln der Synthesis der Erscheinungen erklärt;[1]) er hat in dem Abschnitt über die transscendentale Deduktion der Kategorien zur Genüge gezeigt, welche Aufgabe im Erkenntnisprozess die reinen Verstandesbegriffe erfüllen, dass sie nämlich nicht Begriffe im gewöhnlichen Sinne des Wortes sind, sondern als Regeln der Verknüpfung, als Gesetze des synthetischen Denkens, funktionieren. Diese Fassung der Kategorien, die ihrem Wesen allein adäquat ist, ist auch Schopenhauer nicht entgangen. Er sagt selbst, dass Kant an der soeben angezogenen Stelle die Kategorien „deutlicher als irgendwo" als Regeln der Synthesis erklärt habe.[2]) Nun, diese Einsicht hätte Schopenhauer die Augen öffnen und seine Interpretation Kants korrigieren sollen. Weil er aber von seiner eigenen Auffassung des Begriffs nicht um ein Haar abweichen wollte, so ist er bei seiner ursprünglichen Meinung, Kant verwende die Kategorien allein in der abstrakten, deutlichen Begriffserkenntnis, geblieben und hat bei seiner Kritik von dieser besseren Einsicht weiter keinen Gebrauch gemacht. Die Kantischen Kategorien sind also keine Begriffe, sondern Funktionen oder Regeln der synthetischen Funktionen des Denkens. Was dieselben ausdrücken, kann freilich auch den Inhalt eines abstrakten Begriffs bilden; aber dann ist dieser Begriff nicht der reine Ver-

[1]) Kritik der reinen Vernunft, S. 134.

[2]) Kritik der Kantischen Philosophie, S. 571.

standesbegriff selbst, sondern nur dessen Repräsentant in der abstrakten Form des diskursiven Denkens, er ist nicht die synthetische Regel selbst, sondern nur der Begriff dieser Regel. Der reine Verstandesbegriff wird in diesem Falle aus der transscendentalen in die empirische Sphäre übergeführt; er nimmt eine Gestalt an, die ihm als solchem fremd ist, nämlich die Gestalt eines logisch klaren Begriffs; die synthetische Denkfunktion wird zum abstrakten Repräsentanten dieser Funktion, das Ursprüngliche wird zum Abgeleiteten. Näher verhält es sich damit folgendermassen: Durch einen transscendentalen, vor aller bewussten Reflexion ausgeführten Akt des Denkens werden die anschaulichen Elemente den reinen Verstandesbegriffen, als Regeln der Synthesis, untergeordnet, dadurch in notwendiger und allgemeingültiger Weise verknüpft und in Gegenstände der Erfahrung umgewandelt. Als Bedingungen der Erfahrung, als apriorische Regeln der Verknüpfung der Anschauungen, als synthetische Intellektualfunktionen, welche dem Mannigfaltigen der Anschauung einen gesetzlichen Zusammenhang geben, sind also die reinen Verstandesbegriffe noch vor aller Reflexion im anschaulichen Erfahrungsinhalt implicite enthalten. Und weil sie darin implicite enthalten sind, können sie auch expliziert werden: sie können in der Reflexion über den anschaulichen Erfahrungsinhalt, durch diskursive Thätigkeit des Denkens von der Erfahrung abstrahiert werden und in der Form abstrakter, logisch klarer Begriffe in die deutliche Begriffserkenntnis übergehen; ursprünglich transscendentale Funktionen, synthetische Regeln des Denkens, sind sie jetzt empirische Begriffe. Machen wir uns dies an einem Beispiel klar! Die Kategorie der Kausalität bedeutet nach Kant eine Regel der Verknüpfung, unter welcher die Aufeinanderfolge in der blossen Anschauung durch einen transscendentalen Akt des Denkens subsumiert und dadurch zu einer objektiven Succession, zur Erfahrung eines Geschehens, gestaltet wird; sie ist in jeder Wahrnehmung eines Geschehens implicite enthalten. Wenn nun das Denken, als empirische Funktion, über die Erfahrung reflektiert, wenn es bei dieser Reflexion bemerkt, dass Erscheinungen nach einer Regel aufeinander folgen, so kann es auf diskursivem Wege diese Regel von der Erfahrung abstrahieren und den Begriff der Ursache bilden, der dann als abstrakter Begriff zum System empirischer, klar und deutlich gedachter Begriffe gehört. Kant sagt darüber wörtlich:[1]) „Es gebet aber hiermit (nämlich

---

[1]) a. a. O. S. 186.

mit der Kausalität) so, wie mit anderen reinen Vorstellungen a priori (z. B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zustande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung einer, die Reihe der Begebenheiten, bestimmenden Regel, als eines Begriffs der Ursache, nur alsdann möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung selbst und ging also a priori vor ihr vorher." Hier ist der Unterschied der Kategorie in der Form eines abstrakten Begriffs des diskursiven, empirischen Denkens von der Kategorie als synthetischer Funktion des objektivierenden, transscendentalen Denkens deutlich und scharf ausgesprochen. Diesen fundamentalen Unterschied hat Schopenhauer, durch seine eigene Auffassung vom Wesen des Begriffs, die er als Norm zu Grunde gelegt hatte, irre geführt, vollständig übersehen; er hat sich nicht klar gemacht, dass die Kantischen Kategorien, als transscendentale, reine Formen des Denkens, unmöglich Gebilde der abstrakten, deutlichen Begriffserkenntnis, die in der Reflexion sich äussert, sein können, dass diese Form eines abstrakten Begriffs, wenn die Kategorien darin auftreten, nur eine sekundäre, abgeleitete, keine primäre, ursprüngliche Form derselben ist und sein kann. Denn abstrakte Begriffe, als Gebilde des diskursiven, reflektierenden Denkens, sind allemal empirische, aus der Erfahrung gewonnene Begriffe und müssen es sein, weil darin das Wesen des Abstrakten besteht; die Kantischen Kategorien sind aber nicht empirisch, sondern transscendental: darum haben sie mit den abstrakten Begriffen nichts gemein; das Merkmal des abstrakten, in der Reflexion, als deutlicher Begriffserkenntnis Gedachten, ist ihnen von Haus aus vollständig fremd, und kommt ihnen nur nachträglich, aus zweiter Hand zu, nämlich dann, wenn sie — wie wir gezeigt haben — nicht mehr als synthetische Funktionen des Denkens, sondern in der sekundären Form empirischer, von der Erfahrung abgezogener Begriffe auftreten. — Schopenhauer schärft ausdrücklich ein, dass bei ihm die kausale Funktion des Verstandes, vermöge welcher die Empfindungen auf äussere Ursachen bezogen werden, wodurch Anschauung empirischer Objekte entsteht, nicht in der Reflexion geschehe, sondern aller Reflexion vorangehe; und er wirft Kant vor, dass dieser die Anwendung der Kategorien allein in der

Reflexion, in abstrakter, deutlicher Begriffserkenntnis, geschehen lasse. Nun, wir haben nachgewiesen, dass dieser Vorwurf Schopenhauers unberechtigt ist. Die Anwendung der Kategorien bei Kant geht ebenso aller Reflexion voran, wie die Anwendung des Kausalgesetzes bei Schopenhauer; die Kantischen Kategorien sind ebenso Funktionen, die vor aller Reflexion vollzogen werden, wie das Schopenhauersche Kausalgesetz; in dieser Beziehung findet zwischen Kants und Schopenhauers Erkenntnistheorie keine Differenz statt.

Auf Grund des soeben gerügten Irrtums in der Auffassung des Wesens der Kantischen Kategorien gelangt dann Schopenhauer zu einer falschen Ansicht über das Verhältnis des Denkens zur Anschauung in Kants Erkenntnistheorie. — Was zunächst den Einwand Schopenhauers anlangt, Kant habe das Entstehen der empirischen Anschauung „ganz unerklärt“ gelassen, bei Kant spaziere durch die Sinne die Aussenwelt „ganz fertig“ in den Kopf hinein[1]) und sei „wie durch ein Wunder gegeben“, so ist dieser Einwand durchaus unbegründet. Denn Kant hat ausdrücklich gezeigt, wie die empirische Anschauung entsteht. Dieselbe entsteht, nach den Ausführungen der transscendentalen Ästhetik, durch eine transscendentale Formierung des empirischen, auf Grund einer Affektion der Sinnlichkeit entwickelten Empfindungsmaterials durch die reinen Anschauungsformen, Raum und Zeit, ein Geschäft, welches, wie Kant in dem Abschnitt über die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe näher nachweist, die produktive Einbildungskraft besorgt. Von einem fertigen Gegebensein der empirischen Anschauung, von einem Hineinspazieren der Aussenwelt in den Kopf, kann also bei Kant keine Rede sein; denn die empirische Anschauung ist nicht wie durch ein Wunder einfach gegeben, sondern sie wird vom Bewusstsein erzeugt, sie entsteht als das Produkt aus dem Zusammenwirken empirischer und apriorischer Erkenntnisfaktoren. — Wie kam es nun, dass Schopenhauer diesen klaren Sachverhalt, den er doch ohne Mühe aus der Darstellung Kants hätte herauslesen können, übersehen und sich zu einem unberechtigten Vorwurf gegen Kant hat bewegen lassen? Der Grund liegt einfach darin, dass Schopenhauer in Kants Ausführungen nicht das finden kann, was er in denselben finden möchte, nämlich seine eigene Lehre von der anschaulichen Erkenntnis, die Lehre von der kausalen Beziehung der Empfindungen

[1]) Vergl. den 22. Brief an Becker, Schopenhauers Briefe hrsgb. v. Grisebach, S. 132.

auf äussere Ursachen und von der Konstruktion dieser Ursachen als empirischer Objekte im Raume. Dies vermisst Schopenhauer in Kants Lehre; die empirische Anschauung geht bei Kant nicht vom Kausalnexus aus, und weil sie davon nicht ausgeht, weil ihr Entstehen nicht nach dem Rezept Schopenhauers erklärt ist, deshalb ist es für Schopenhauer überhaupt nicht erklärt, und die empirische Anschauung ist ihm wie durch ein Wunder gegeben. — Sie ist ihm dies um so mehr, als ja nach seiner Ansicht in der empirischen Anschauung schon die objektive Realität, die Erfahrung mit ihren Gegenständen, enthalten ist; sie ist aber darin enthalten, weil die Empfindungen durch die kausale Funktion des Verstandes auf äussere Ursachen bezogen und dadurch zu anschaulichen Objekten gemacht worden sind. An dieser Lehre hält Schopenhauer fest, sie dient ihm zum Massstab des einzig Richtigen und Wahren; ja, nicht nur dies: er interpretiert sie sogar in die Kantische Lehre hinein, indem er meint, dass auch nach Kants Überzeugung in der empirischen Anschauung die objektive Realität liege; lehrt doch Kant ausdrücklich, dass in der Anschauung G e g e n s t ä n d e gegeben werden. Wie aber diese Gegenstände in die Anschauung hineinkommen, das hat Kant nicht gezeigt, sie sind ihm einfach gegeben, auf eine ganz wunderbare Weise. Darum bleibt es dabei, dass Kant das Zustandekommen der empirischen Anschauung nicht erklärt, sondern mit dem nichtssagenden Ausdruck, dieselbe werde uns gegeben, abgefertigt hat. So Schopenhauer. Wie steht es nun damit? Ist es denn wirklich Kants Meinung, dass in der empirischen Anschauung als solcher die objektive Realität liegt? Was bedeutet die Behauptung Kants, dass uns in der Anschauung Gegenstände gegeben werden? Versteht man unter objektiver Realität — und etwas anderes lässt sich vom Standpunkt des Kantischen Idealismus darunter nicht verstehen — die Erfahrung, die Welt realer Dinge und Ereignisse, wie sie im Bewusstsein, durch dessen Formen und Gesetze bedingt, erscheint, so ist nach Kant in der empirischen Anschauung die objektive Realität nicht enthalten. Denn Erfahrung bedeutet bei Kant einen notwendigen und allgemein gültigen, d. h. gesetzlichen Zusammenhang der Erscheinungen. Der empirischen Anschauung als solcher fehlt aber dieser gesetzliche Zusammenhang der dieselbe konstituierenden Elemente. Die empirische Anschauung ist ja das Werk ausschliesslich sensualer Erkenntnisfaktoren, die keine Gesetzlichkeit enthalten. Die Empfindungen bilden ursprünglich ein völlig formloses, ungeordnetes Chaos;

sie sind nicht einmal geformt, geschweige denn, dass sie in notwendiger und allgemeingültiger Weise geformt wären. Den reinen Anschauungsformen, Raum und Zeit, fehlt ebenfalls das Merkmal der Gesetzlichkeit; sie sind zwar Formen der Anordnung der Empfindungen, aber es liegt in ihnen als solchen keine feste Norm für eine eindeutig bestimmte, gesetzliche Ordnung derselben. So ergiebt sich bw. aus der reinen Anschauungsform der Zeit für sich nicht die objektive Succession; denn zwei Empfindungen können zeitlich so geordnet werden, dass a vorangeht und b nachfolgt, sie können aber auch in der umgekehrten Reihenfolge angeordnet werden; mit Rücksicht auf die Form der Zeit ist das völlig gleichgültig, insofern wir in beiden Fällen eine Succession haben; die objektive Succession muss aber eine eindeutig bestimmte sein, da muss a notwendig vorangehen, b notwendig folgen; dieser Forderung genügt jedoch die Form der Zeit als solche nicht, weil sie die Ordnung der Succession unbestimmt lässt. In der empirischen Anschauung liegt also keine objektive Realität; denn sie zeigt keinen notwendigen, gesetzlichen Zusammenhang ihrer Elemente. Die Anschauungen sind Bewusstseinsbilder von lediglich subjektiver Bedeutung, aber von keiner objektiven Gültigkeit; sie sind keine Erfahrungsobjekte. Nun meint Kant zwar, dass uns in der Anschauung Gegenstände gegeben werden, aber dieser Satz hat einen anderen Sinn, als ihm Schopenhauer unterlegt. Denn es ist bei Kant streng zu unterscheiden zwischen dem Gegenstand der Anschauung und dem Gegenstand der Erfahrung. Der Gegenstand der Anschauung ist ein „unbestimmter“ Gegenstand, er ist Erscheinung, die nichts anderes ist, als ein subjektives Bild im Bewusstsein; er ist Gegenstand in demselben Sinne, in welchem alles, was Inhalt der Vorstellung ist, Gegenstand genannt werden kann, z. B. ein Phantasiegebilde. Weil er aber ausschliesslich durch sinnliche Erkenntnisfaktoren bewirkt worden ist, so fehlt den Elementen, die ihn konstituieren, der notwendige Zusammenhang, die eindeutig bestimmte, der subjektiven Willkür entzogene Ordnung in der Zusammensetzung derselben; daher gilt er nur für das ihn jeweilig vorstellende Bewusstsein, aber er gilt nicht streng allgemein, und er ist deswegen kein Gegenstand der Erfahrung; er ist nur das, mit Rücksicht auf die objektive Erkenntnis der realen Wirklichkeit, nichtssagende sinnliche Material zur Bildung eines Gegenstandes der Erfahrung, ein Material, das zwar nicht mehr roh, sondern bereits geformt und geordnet ist, das aber noch keine not-

wendige und allgemeingültige Ordnung erhalten hat. Diese Ordnung kommt in die empirische Anschauung erst hinein durch die streng allgemeinen Regeln des Denkens. Durch einen transscendentalen, vor aller Reflexion vollzogenen Akt des Bewusstseins werden die anschaulichen Elemente diesen Regeln des Denkens unterworfen, erhalten mit Rücksicht auf ihre räumliche und zeitliche Anordnung einen gesetzlichen Zusammenhang, und die nichtssagende „blinde" empirische Anschauung wird in Erfahrung umgewandelt. Die Erscheinung, als „unbestimmter" Gegenstand, wird durch die notwendige und allgemeingültige Verknüpfung der Elemente, aus denen sie besteht, zu einem bestimmten Gegenstande, d. h. zu einer Vorstellung, die jedem erkennenden Bewusstsein stets in derselben Weise sich präsentieren muss; die unbestimmte, bald so, bald anders sich darstellende räumliche und zeitliche Ordnung der Teile einer Erscheinung wird zu einer eindeutig bestimmten, willkürlich nicht zu ändernden, sondern nur anzuerkennenden Ordnung derselben im Erfahrungsobjekt. So wird z. B. durch die reine Anschauungsform der Zeit die objektive Succession nicht bestimmt; die Erscheinungen können bald in dieser, bald in einer anderen Reihenfolge succedieren. Erst wenn die Erscheinungen dem Gesetz der Kausalität, als streng allgemeiner Regel des Denkes, unterworfen werden, erhält ihre Aufeinanderfolge eine eindeutig bestimmte, gesetzliche Ordnung und wird zur objektiven Succession. — So stellt sich das wahre Verhältnis des Denkens zur Anschauung in Kants Erkenntnistheorie dar, nicht aber in der Weise, wie Schopenhauer dasselbe aufgefasst hat. Von einer Vermischung der anschaulichen mit der denkenden Erkenntnis, von einem unstatthaften Hineinbringen des Denkens in die Anschauung, was Schopenhauer Kant zum Vorwurf macht, ist bei Kant keine Rede, und diesen Vorwurf kann nur derjenige erheben, der, wie Schopenhauer, die eigentümliche Rolle, welche das Denken in Kants Erkenntnistheorie spielt, gänzlich missverstanden hat. Kant hat die anschauliche und die denkende Erkenntnis nicht vermischt, sondern beide sorgfältig auseinandergehalten. Versteht man nämlich — wie es Kant thut — unter der empirischen Anschauung die blosse Erscheinung, eine anschauliche Vorstellung, die noch nicht durch intellektuale Prozesse, durch synthetische Regeln des Denkens, hindurchgegangen und daher noch nicht zum Erfahrungsobjekt gestempelt worden ist, so hat mit dieser empirischen Anschauung das Denken nichts zu schaffen, denn sie ist das Werk ausschliesslich sinnlicher Erkenntnisfaktoren. Versteht man dagegen unter der

empirischen Anschauung schon die objektive Realität, die Erfahrung mit ihren Gegenständen, die Erscheinungen, die bereits durch die Regeln des Denkens in notwendiger und allgemeingültiger Weise verknüpft worden sind, so ist zwar in dieser empirischen Anschauung das Denken, als wesentlicher Faktor derselben, mit enthalten, aber dann lässt sich nicht von einem unstatthaften Hineinbringen des Denkens in die Anschauung reden. Denn nicht in die Anschauung als solche wird das Denken hineingebracht, sondern nur in die Anschauung, sofern dieselbe schon die Bedeutung der objektiven Realität, der Erfahrung, gewonnen hat, also nicht mehr blosse Anschauung ist. Wohl ist unsere Erfahrungswelt, oder die Natur, etwas Anschauliches; aber sie ist nicht bloss etwas Anschauliches, sondern auch etwas Gedachtes, in dem Sinne, dass in ihr Regeln des Denkens liegen, welche den Erscheinungen den gesetzlichen Zusammenhang geben und dieselben zu Gegenständen der Erfahrung machen. Nicht zum Vermögen der Anschauung hat Kant den Verstand unter der Hand gemacht, trotz seiner Versicherung, derselbe sei kein Vermögen der intuitiven Erkenntnis; vielmehr ist bei ihm der Verstand das Vermögen der Erfahrungserkenntnis, die mit der anschaulichen Vorstellung keineswegs identisch ist. Nicht blosse Anschauung, sondern Anschauung und Begriff, in dem oben entwickelten Sinne, konstituieren bei Kant die Erfahrung. Nur derjenige, der da glaubt, in der empirischen Anschauung sei eo ipso Erfahrung enthalten, nur derjenige, welcher das Denken für eine lediglich reflektierende, diskursive Thätigkeit hält und die transscendentale Bedeutung, die Kant demselben zugemessen hat, übersieht, nur derjenige, der die Gedanken Kants durch die Lupe seiner Theorie betrachtet und nach dem Muster derselben zurechtlegt, konnte gegen Kants Lehre vom Denken die Einwände erheben, die wir soeben als unbegründet zurückgewiesen haben.

Das Problem der Erkenntnis objektiver Realität löst Schopenhauer in einer anderen Weise als Kant. Nach Schopenhauer werden die Empfindungen durch die kausale Funktion des Verstandes auf äussere Ursachen bezogen und als anschauliche Objekte im Raume konstruiert; damit ist die Erkenntnis objektiver Realität vollendet. Nach Kant werden die Anschauungen, als blosse Erscheinungen ohne objektive Bedeutung, unter streng allgemeinen Regeln des Denkens subsumiert und dadurch auf Gegenstände bezogen. Bei Schopenhauer liegt die objektive Realität bereits in der blossen Anschauung, während sie bei Kant in der Anschauung liegt, insofern dieselbe

durch synthetische Funktionen des Denkens in notwendiger und allgemeingültiger Weise verknüpft worden ist. Wie lässt sich nun diese Differenz erklären? Warum glaubt Schopenhauer die objektive Realität so einfach zu haben, während Kant dieselbe durch so komplizierte Erkenntnisprozesse erobern muss? Der Grund dafür liegt nach unserer Überzeugung in dem verschiedenen Zweck, welchen die Erkenntnistheorien beider Denker verfolgen. Schopenhauer will mit seiner Erkenntnistheorie etwas anderes erreichen, als Kant mit der seinigen. Das Hauptproblem, welches Schopenhauer lösen will, ist die Frage, wie wir zur Anschauung einer objektiven Welt im Raume gelangen; das Hauptproblem der Kantischen Erkenntnistheorie, der Angelpunkt, um welchen sich alle Untersuchungen Kants drehen, und der Zielpunkt, wodurch dieselben ihre bestimmte Richtung erhalten, ist die Frage nach der Möglichkeit einer notwendigen und allgemeingültigen Erkenntnis, eine Frage, die Hume in seiner Kritik der Erfahrungserkenntnis gestellt und im skeptischen Sinne beantwortet hatte. Kant fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit notwendiger und allgemeingültiger Urteile über Thatsachen der Erfahrung, d. h. der Erfahrungsurteile, und findet diese Bedingungen in apriorischen Prinzipien der Urteilsfunktion, in synthetischen Regeln des Denkens. Um nun zu zeigen, dass diese Regeln objektive Gültigkeit besitzen, dass die Erfahrungsthatsachen sich ihnen unterordnen und in Erfahrungsurteilen verknüpfen lassen, war Kant genötigt, jene Regeln zu Bedingungen der Erfahrung zu machen; die Kategorien mussten in den anschaulichen Erfahrungsinhalt, als Gesetze der Verknüpfung der Erscheinungen, transscendental hineingelegt werden, damit dieser Erfahrungsinhalt, wenn das empirische Denken ihn in der Reflexion beurteilt, sich als den Kategorien kongruent erweise. Ursprünglich Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungs*urteile*, wurden die Kategorien durch Kant, in logischer Konsequenz seines Gedankenganges, zu Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungs*objekte*, zu Faktoren der objektiven Realität, gemacht. So kam es, dass Kant das Denken mit dessen apriorischen Regeln der Verknüpfung in die Erfahrung hineingebracht und dieselbe zu einem komplizierten Produkt aus Anschauung und Denken gemacht hat; er hat dadurch freilich die Erfahrung mit Prinzipien überladen, die in diesem Umfang und in dieser Bedeutung in ihr thatsächlich nicht liegen, er hat die Erfahrung zu etwas anderem gemacht, als was sie wirklich ist; aber die Voraussetzungen seiner Erkenntnistheorie haben ihn dazu gezwungen. Der Zweck, die

Möglichkeit einer notwendigen und allgemeingültigen Erfahrungserkenntnis zu begründen, die Überzeugung, dass die Bedingungen dieser Möglichkeit in apriorischen Prinzipien der Erkenntnis, die er in seinen Kategorien entdeckt zu haben glaubte, liegen, — sie haben ihm diese Lösung des Problems als die einzig mögliche erscheinen lassen. Anders steht die Sache bei Schopenhauer. Das Problem der notwendigen und allgemeingültigen Erfahrungserkenntnis stellt Schopenhauer nicht; er kennt dieses Problem entweder überhaupt nicht, oder er setzt stillschweigend als selbstverständlich voraus, dass dasselbe durch seine Theorie eo ipso gelöst werde. Ihn beschäftigt statt dessen eine andere Frage. Nachdem er die Welt im idealistischen Sinne für blosse Vorstellung erklärt hatte, musste er zeigen, wie diese Vorstellung, als Zustand des Bewusstseins, ihren zuständlichen Charakter verliere und in die gegenständliche Form einer Aussenwelt umgewandelt werde. Dieses Problem löst Schopenhauer durch seine Lehre von der kausalen Beziehung der Empfindungen auf ihre Ursachen ausserhalb des Organismus. Dass nun diese so entstandene Aussenwelt die objektive Realität sei, dass der Verstand durch die kausale Beziehung der Empfindungen auf äussere Ursachen den rohen Stoff der Sinne in die objektive Auffassung einer gesetzmässig geregelten Körperwelt umarbeite, setzt Schopenhauer als selbstverständlich voraus.[1]) Ob er aber dies mit Recht thut, ist noch eine Frage. Kant würde ohne Zweifel — u. z. vom Standpunkt des transscendentalen Idealismus, dem auch Schopenhauer huldigt, mit vollem Recht — gegen die Schopenhauersche Lehre eingewendet haben, dass die kausale Beziehung der Empfindungen auf Ursachen ausserhalb des Organismus einen Missbrauch der Kausalität in metaphysischer Absicht bedeute, insofern ja die Kausalität nur auf das immanente Gebiet der Erscheinungen anwendbar sei und gar nicht dazu dienen könne, um Erscheinungen auf etwas kausal zu beziehen, was keine Erscheinung mehr ist, sondern zur transscendenten Sphäre gehört, nämlich auf Ursachen ausserhalb des Bewusstseins. Auch würde Kant eingeworfen haben, dass die Aussenwelt, die Schopenhauer durch den Verstand konstruieren lässt, bei weitem noch keine objektive Realität sei, dass also Schopenhauers so zuversichtlich ausgesprochene Behauptung, wir gelangen auf Grund der kausalen Beziehung der Empfindungen auf äussere Ursachen zur objektiven Auffassung einer gesetzmässig geregelten

---

[1]) Satz vom Grunde, S. 67.

Körperwelt, eine petitio principii bedeute. Kant würde gesagt haben, dass die anschaulichen Vorstellungen, die in der von Schopenhauer dargelegten Weise entstehen, doch erst Wahrnehmungen seien, aber bei weitem noch keine Erfahrungsobjekte. Denn es ist fraglich, ob das Kausalgesetz dazu ausreichend sei, um die Empfindungen in notwendiger und allgemeingültiger, mit jedem vorstellenden Bewusstsein übereinstimmender Weise auf Ursachen zu beziehen, ob der Verstand eines bestimmten Individuums A, wenn er die Empfindungen der Sinne nach aussen projiziert und im Raume lokalisiert, durch diese Projektion und Lokalisation Bilder erzeugt, die für jedes anschauende Bewusstsein Gültigkeit besitzen; es ist fraglich, ob die durch Wirksamkeit der kausalen Funktion des Verstandes zustandegebrachte Aussenwelt Schopenhauers diesen eindeutig bestimmten, notwendigen Zusammenhang ihrer Teile zeigen würde, welchen die „gesetzmässig geregelte Körperwelt“ zeigt und zeigen muss. So ist bw. nicht abzusehen, warum die Anschauungen, die durch Vermittelung des Kausalgesetzes entstanden sind, nun auch unter einander, mit Rücksicht auf ihre Veränderung, kausal verbunden, d. h. gesetzmässig geregelt sein müssen. Könnten doch die Veränderungen in der anschaulichen Welt im regellosen Durcheinander, ganz entgegen dem Kausalgesetze, succedieren, so dass von einer gesetzmässig geregelten Körperwelt keine Rede wäre. Ob also Schopenhauers Theorie geeignet sei, das Problem der Erkenntnis objektiver Realität zu lösen, ist mindestens sehr fraglich. Um dieses Bedenken richtig zu verstehen, muss man sich gegenwärtig halten, dass Schopenhauer auf dem Standpunkt des transscendentalen Idealismus steht, dass er einen erkenntnistheoretischen Zusammenhang zwischen der selbstrealen Welt der Dinge an sich und der vorgestellten Welt der Erscheinungen, ganz im Sinne Kants, leugnet. Für den transscendentalen Realisten, der diesen Zusammenhang, zum Zweck der Erklärung unserer Wahrnehmungen, hypothetisch annimmt, ist vorliegendes Problem leicht zu lösen. Denn von diesem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus betrachtet, steht allen vorstellenden Bewusstheiten eine gemeinsame absolut-reale Welt der Dinge gegenüber; diese Welt tritt in gesetzmässige reale Beziehung zu den vorstellenden Bewusstheiten, und die Wahrnehmungen sind durch immanente Erkenntnisfaktoren bewirkte ideale Rekonstruktionen der realen Ordnung im transscendenten Gebiet, Rekonstruktionen, die durch jene Beziehung vermittelt werden und auf derselben, als ihrem Realgrund, ruhen. Dass bei diesem Sachverhalt von allen an-

schauenden Subjekten in übereinstimmender Weise eine Vorstellung der Welt produziert werde, dass diese ideale Welt, da sie doch eine Reproduktion der gesetzlichen Ordnung der absolut-realen Welt bedeutet, eine gesetzmässig geregelte Körperwelt sein müsse, das ist leicht zu begreifen. Diese Klarheit und Begreiflichkeit ist aber der Schopenhauerschen Theorie nicht nachzurühmen. Als transscendentaler Idealist will ja Schopenhauer von einer gesetzmässigen kausalen Beziehung zwischen dem vorstellenden Subjekt und den Dingen an sich nichts wissen; die absolut-reale Welt der Dinge und die ideale Welt der Vorstellungen sind bei ihm, wie bei Kant, disparate Grössen; die Anschauungen lässt er ausschliesslich durch Thätigkeit immanenter Erkenntnisfaktoren, ohne Mitwirkung des transscendenten Faktors, entstehen; und da ist es unbegreiflich, wie das blosse Kausalgesetz einen sicheren Grundsatz abgeben soll, um den „rohen“ „nichtssagenden“, chaotischen Stoff der Empfindungen in übereinstimmender Weise auf Ursachen, die ja nirgends sind, zu beziehen und zu einer gesetzmässig geregelten Körperwelt zu formieren. Schopenhauer hat uns in seiner Theorie wahrlich ein Rätsel der Sphinx zur Lösung aufgegeben. In Anbetracht der Schwierigkeiten, die Schopenhauers Theorie bietet, möchte man fragen, ob nicht die Kantische Theorie der Erfahrung, trotz ihrer Unhaltbarkeit, die wir anderwärts[1]) nachgewiesen haben, doch insofern vor der Schopenhauerschen den Vorzug verdiene, als Kant sich wenigstens der ganzen Wucht der Schwierigkeiten, aus lediglich immanenten, subjektiven Erkenntnisfaktoren eine objektive, gesetzlich geregelte Welt aufzubauen, vollkommen bewusst ist, und daher ein überaus kompliziertes, reich gegliedertes System von Erkenntnisprinzipien als Mittel verwendet, um dieses schwierige Problem zu lösen, während Schopenhauer sich über diese Schwierigkeiten leicht hinwegsetzt und den gordischen Knoten durch ein Machtwort zerhaut, anstatt ihn zu lösen. Denn wenn man mit dem Standpunkt des transscendentalen Idealismus Ernst macht, wenn man die Erkenntnis objektiver Realität ausschliesslich auf immanente Faktoren des Bewusstseins gründet, so dürfte nach unserer Überzeugung Kant mit seiner Theorie, welche auf die Synthese der Anschauungen vermöge streng allgemeiner Regeln der typisch menschlichen Intelligenz, des Denkens, den Nachdruck legt und in dieser Synthese den Hauptfaktor des Objektivationsprozesses der subjektiven Wahrnehmungsbilder sieht, — so dürfte Kant sich ent-

---

[1]) Vergl. meine Schrift: Kants Theorie der Kausalität, S. 265 ff.

schieden im Vorteil befinden im Vergleich mit Schopenhauer, der aus eitel subjektivem, völlig formlosem Empfindungsmaterial, durch die blosse Anwendung des allgemeinen, leeren Kausalgesetzes — wodurch er obendrein mit seiner idealistischen Grundansicht in harten Widerspruch gerät — eine objektive, gesetzlich geregelte Welt hervorzaubern will. Doch wir wollen und können diesen Gedankengang hier nicht weiter verfolgen. Aus unseren Betrachtungen leuchtet jedenfalls soviel ein, dass Schopenhauer, wenn er über das „Räderwerk" der Kantischen Kategorien spottet und das Erkenntnisvermögen bei Kant eine „seltsame, komplizierte Maschine" nennt[1]) sich damit durchaus im Unrecht befindet. Schopenhauers Erkenntnistheorie zeigt sehr deutlich, dass das Sprichwort: simplex sigillum veri mitunter zu einer recht verfänglichen Maxime werden kann.

Kant lehrt, dass die Erscheinungen, als subjektive Wahrnehmungsbilder, durch ihre notwendige und allgemeingültige Verknüpfung auf Grund der reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände bezogen, d. h. objektiviert werden; er lehrt, dass der Begriff des „transscendentalen Gegenstandes" dasjenige sei, was den Erscheinungen überhaupt eine Beziehung auf einen Gegenstand, d. h. objektive Realität, verschaffen könne. Gegen diese Lehre Kants erhebt nun Schopenhauer sein Hauptbedenken. Der Begriff des transscendentalen Gegenstandes, der durch die Kategorien gedacht werden soll, um die empirische Anschauung in Erfahrung umzuwandeln, erscheint ihm als ein Unbegriff; er ist nach seiner Ansicht eine Konzeption, die mit den Prinzipien der idealistischen Erkenntnistheorie unvereinbar ist und womit sich auch überhaupt kein gesunder Sinn verbinden lässt. Unvereinbar mit den Prinzipien des Idealismus ist aber der Begriff des transscendentalen Gegenstandes deshalb, weil mit demselben ein Objekt der Erkenntnis eingeführt wird, das unabhängig vom vorstellenden Bewusstsein an sich existiert, d. h. ein absolutes Objekt, ein Objekt ohne Subjekt ist, während doch der Idealismus, zu welchem sich auch Kant bekennt, unsere Erkenntnis auf Vorstellungen, welche die einzigen Objekte der Erkenntnis sind, einschränkt; unvereinbar auch deshalb, weil durch den transscendentalen Gegenstand auf unberechtigte Weise zwischen die Vorstellung und das Ding an sich etwas Drittes eingeschoben wird, während doch der Kantische Idealismus zwischen nichts anderem unterscheidet und unterscheiden darf, als zwischen Vorstellungen und Dingen an sich. Mit dem Be-

[1]) Kritik der Kantischen Philosophie, S. 564.

griff des transscendentalen Gegenstandes lässt sich ausserdem auch kein gesunder Sinn verbinden. Denn gedacht kann etwas doch nur werden in der Form einer allgemeinen Vorstellung, während der transscendentale Gegenstand, den Kant durch die Kategorien zur Anschauung hinzudenken lässt, weil die Anschauung als Einzelvorstellung auf denselben bezogen wird, etwas Einzelnes und Besonderes sein muss. Dies sind die Einwendungen Schopenhauers gegen den Kantischen Begriff des transscendentalen Objekts. Ob dieselben begründet sind, soll im folgenden untersucht werden.

Unter dem Terminus „Gegenstand“ verstehen wir, in des Wortes weitester Bedeutung, alles, was Inhalt der Vorstellung ist, was, im Unterschied von Gefühlen und Wollungen, die einen ausschliesslich subjektiven Charakter an sich tragen, das Bewusstsein in jenem rätselhaften Akt der Selbstdiremtion, der Subjekt-Objekt-Setzung, sich ideell gegenüberstellt. In dieser umfassenden Bedeutung sind Gegenstände nicht minder die Gebilde der Phantasie, als die mathematischen Objekte und die Gegenstände der Erfahrung. Bei näherem Zusehen finden wir aber, dass zwischen diesen Gruppen der Gegenstände ein wesentlicher erkenntnistheoretischer Unterschied besteht. Das Phantasiegebilde charakterisiert sich dadurch, dass seine Bedeutung ganz und gar im Akt des Vorstellens aufgeht, dass es also blosse Vorstellung ist und ausserdem keine andere Realität geniesst; weiterhin dadurch, dass die Art und die Form der Zusammensetzung seiner Bestandteile von der Willkür des vorstellenden Subjekts abhängig ist. Darum kann das Phantasiegebilde wohl im psychologischen Sinne, als Inhalt der Vorstellung, Gegenstand genannt werden; aber erkenntnistheoretisch betrachtet, kommt ihm keine objektive Bedeutung zu, weil es das blosse Produkt des subjektiven Spiels der Vorstellungen ist. Anders verhält es sich mit den mathematischen Objekten. Dieselben stimmen zwar mit den Objekten der Phantasie darin überein, dass sie blosse Vorstellungen sind; sie unterscheiden sich aber von diesen wesentlich dadurch, dass ihnen eine festbestimmte, von der Willkür des vorstellenden Subjekts unabhängige Natur zukommt. Darum können die mathematischen Objekte nicht bloss im psychologischen Sinne Gegenstände genannt werden, sondern sie besitzen auch, erkenntnistheoretisch betrachtet, objektive Gültigkeit, welcher Umstand zur Folge hat, dass über diese Klasse von Objekten eine besondere Wissenschaft, die Mathematik, sich entwickeln konnte, während die Objekte der blossen Phantasie zwar als psychische Produkte wissenschaftlich untersucht

werden können, aber ihr Inhalt als solcher keine wissenschaftliche Betrachtung gestattet, weil sich über denselben etwas Allgemeingültiges gar nicht behaupten lässt. Was endlich die Gegenstände der Erfahrung betrifft, so zeichnen sich dieselben, ebenso wie die mathematischen Objekte, durch eine eindeutig bestimmte, der subjektiven Kombination nicht unterworfene Natur aus, es eignet ihnen das Bewusstsein des Zwanges zu einer bestimmten Art und Form des Vorstellens; während aber die mathematischen Objekte blosse Vorstellungen sind, nur in der Vorstellung existieren, beanspruchen die Erfahrungsobjekte eine selbständige, vom Bewusstsein unabhängige Realität; während die mathematischen Objekte nur ideale Gegenstände sind, wollen die Erfahrungsobjekte reale Gegenstände sein: die Beziehung auf eine reale Wirklichkeit, die nicht in der Vorstellung aufgeht, ist das charakteristische Merkmal dieser Klasse von Objekten. — Der Begriff dieser Beziehung und damit der Begriff des Gegenstandes der Erfahrung nehmen nun aber, je nach dem erkenntnistheoretischen Standpunkt, eine verschiedene Bedeutung an. Auf dem Standpunkt des naiven, unkritischen Realismus fallen Vorstellung und an sich seiende Realität zusammen. Der naive Realist ist sich des Unterschieds zwischen seinen Vorstellungen und den davon unabhängig existierenden Dingen gar nicht bewusst; er glaubt die absolut-reale Wirklichkeit in seinem Bewusstsein unmittelbar zu erfassen; seine Wahrnehmungen hält er für selbständige Realitäten, und diese sind ihm die Gegenstände der Erfahrung. Dasselbe gilt mutatis mutandis vom erkenntnistheoretischen Standpunkt des absoluten Idealismus, so sehr auch absoluter Idealismus und naiver Realismus auf den ersten Blick im diametralen Gegensatz zu einander zu stehen scheinen. Denn der absolute Idealist unterscheidet sich zwar vom naiven Realisten dadurch, dass er die Existenz einer Wirklichkeit unabhängig vom Bewusstsein leugnet; weil er aber das Sein für ein blosses Wahrgenommenwerden hält und ein anderes Sein nicht zulässt, so ist auch bei ihm von einem Unterschied zwischen den Vorstellungen und der realen Wirklichkeit keine Rede; vielmehr fallen beide, wie beim naiven Realismus, zusammen; nur die Bedeutung des Wortes Realität ist eine andere, als auf dem Standpunkt des naiven Realismus: hier bedeutet Realität absolute Realität, während sie dort nur vorgestellte, relative, vom Bewusstsein abhängige Realität bedeutet.[1]) Auf dem Standpunkt

[1]) Hartmann hat vollkommen recht, wenn er (Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus, 3. Aufl. S. 3) den absoluten Idealismus einen umgekrempelten, auf den Kopf gestellten naiven Realismus nennt.

des kritischen oder transscendentalen Realismus fallen Vorstellung und an sich seiende Realität nicht zusammen. Der transscendentale Realist unterscheidet zwischen seinen Wahrnehmungen und der davon unabhängig existierenden Wirklichkeit. Er setzt aber zugleich voraus, dass zwischen der immanenten Sphäre des Bewusstseins und der transscendenten Sphäre der Dinge an sich ein reales, kausales Verhältnis besteht, wodurch die Wahrnehmungen, als Bilder im Bewusstsein, eine transscendentale Beziehung auf die transscendente Welt ausserhalb des Bewusstseins erhalten und die Bedeutung von Vorstellungsrepräsentanten der absolut-realen Ordnung und Beschaffenheit der Dinge annehmen. Für den transscendentalen Realisten ist der Wahrnehmungsinhalt der unmittelbare, im Bewusstsein gegebene Gegenstand der Erkenntnis; weil aber dieser Inhalt, wegen der kausalen Beziehung zwischen dem Bewusstsein und der absoluten Wirklichkeit, in letzterer seinen Realgrund hat, so bleibt er kein blosses Wahrnehmungsbild in der immanenten Sphäre des Bewusstseins, sondern wird auf jene Wirklichkeit transscendental bezogen, und auf Grund dieser Beziehung wird die selbsteigene Natur der Dinge, vermittelst der Wahrnehmung, kausal erschlossen; nur so nimmt der Wahrnehmungsinhalt die Bedeutung des Gegenstandes der Erfahrung an, während er sonst nichts anderes wäre, als ein bedeutungsloses Hirngespinst, ein subjektiver Schein ohne objektive Geltung. Gegenstand der Erfahrung ist also auf dem Standpunkt des naiven Realismus die absolut-reale Wirklichkeit selbst, die mit der Wahrnehmung als identisch gesetzt wird; auf dem Standpunkt des absoluten Idealismus ist Erfahrungsobjekt der Wahrnehmungsinhalt als solcher, der zwar der Art nach von anderen Bewusstseinsinhalten sich unterscheidet, dessen Realität aber im Vorgestelltwerden aufgeht; auf dem Standpunkt des transscendentalen Realismus endlich bedeutet Gegenstand der Erfahrung den Wahrnehmungsinhalt, insofern derselbe auf die transscendente Sphäre der Dinge an sich transscendental bezogen wird, also der Repräsentant des absolut Realen in Form der Vorstellung ist. Was bedeutet nun „Gegenstand der Erfahrung“ auf dem Standpunkt des transscendentalen Idealismus, dem erkenntnistheoretischen Standpunkt Kants? Welche Bedeutung kann derselbe hier konsequenterweise haben?

Um die Prinzipien seines transscendentalen Apriorismus durchführen zu können, hat Kant das Erkenntnisproblem im idealistischen Sinne gelöst. Die Existenz einer absolut realen Wirklichkeit leugnet er nicht, er hält vielmehr an derselben ausdrücklich fest;

aber die Erkennbarkeit dieser selbstrealen Welt stellt er entschieden in Abrede; er schränkt die Erkenntnis auf Erscheinungen ein, die nach seiner Ansicht nichts anderes sind, als Vorstellungen, als Zustände des Bewusstseins, ohne Beziehung zum transscendenten Gebiet der Dinge an sich. Diese phänomenalistische Lösung des Erkenntnisproblems war die notwendige Konsequenz der Voraussetzungen der Kantischen Erkenntnistheorie. Denn eine spontane Ordnung und Formgebung, welche das vorstellende Bewusstsein durch seine apriorischen Anschauungs- und Denkformen ausübt, durch Formen, in denen Kant die einzigen Bedingungen der Möglichkeit einer notwendigen und allgemeingültigen Erkenntnis erblickte, — diese Ordnung und Formgebung konnte sich billigerweise nur ein Inhalt gefallen lassen, dessen Realität in der blossen Vorstellung aufgeht. Allein durch diesen Phänomenalismus schien gerade die Erkenntnis objektiver Realität, die Erfahrung, vernichtet zu sein. Denn ist alles das, was wir auf Grund der Erfahrung erkennen, blosse Vorstellung, blosse „Modifikation des Gemüts“: wie kann man dann von einer Erkenntnis objektiver Realität reden? Sind die empirischen Anschauungen nur Zustände des Bewusstseins: wie können dieselben die Bedeutung der Gegenstände der Erfahrung annehmen? Hier stand Kant vor einem schwierigen Problem, hier war die Erkenntnis objektiver Realität in Frage gestellt. Denn konnte es nicht begreiflich gemacht werden, wie Erscheinungen, als Zustände des Bewusstseins, zu Gegenständen der Erfahrung werden, wie dasjenige, was blosser Inhalt der Vorstellung ist, objektive Bedeutung erhalten könne, — dann war die Welt unserer Erfahrung in subjektiven Schein verflüchtigt. Wie löst nun Kant dieses Problem? Er löst dasselbe durch seine Lehre von der denkenden Beziehung der Erscheinungen auf Gegenstände. Die Erscheinung, als blosse Vorstellung, erhält dadurch objektive Realität, dass der Verstand vermöge seiner Kategorien dieselbe auf einen Gegenstand bezieht. Welches ist nun dieser Gegenstand?

Es ist bereits im ersten Abschnitt dieser Abhandlung ausgeführt worden, dass der Gegenstand, worauf die Erscheinung bezogen wird, nicht das Ding an sich sein kann. Denn von einer Beziehung der Erscheinung auf das Ding an sich kann nur die Rede sein auf dem Standpunkt des transscendentalen Realismus, wo ein realer Zusammenhang zwischen der immanenten Sphäre des Bewusstseins und der transscendenten Sphäre ausserhalb des Bewusstseins als bestehend angenommen wird. In diesem Falle nämlich haben die Erscheinungen

ihren Realgrund in den Dingen an sich, sie sind psychische Produkte aus dem gesetzlichen Zusammenwirken immanenter und transscendenter Erkenntnisfaktoren, und als solche sind sie nicht blosse Vorstellungen, sondern weisen hin auf die absolut-reale Wirklichkeit; sie können darum auf diese Wirklichkeit durch einen kausalen Schluss bezogen werden und dadurch objektive Bedeutung erhalten. So verhält es sich aber bei Kant nicht. Die Existenz eines realen Zusammenhanges zwischen dem Bewusstsein und den Dingen an sich leugnet Kant; die Erscheinungen sind nicht Produkte aus dem gesetzlichen Zusammenwirken immanenter und transscendenter Erkenntnisfaktoren, sondern Erzeugnisse ausschliesslich subjektiver, immanenter Faktoren. Besteht nun aber zwischen der Welt der Erscheinungen und der Welt der Dinge an sich kein realer Zusammenhang, kein kausales Verhältnis, so kann zwischen denselben auch kein erkenntnistheoretischer Zusammenhang bestehen. Die Welt der Erscheinungen und die Welt der Dinge an sich sind zwei disparate, von einander völlig verschiedene Welten; die Erscheinungen weisen nicht hin auf das transscendente Gebiet; sie können darum auch nicht auf dieses Gebiet bezogen werden, um dadurch objektive Bedeutung zu erhalten. Die Beziehung der Erscheinungen auf Dinge an sich wäre so weit davon entfernt, jenen objektive Realität zu verleihen, dass sie vielmehr eine fortwährende Selbsttäuschung des vorstellenden Subjekts bedeuten würde. Denn eine Selbsttäuschung, eine Prellerei, würde es doch offenbar sein, wenn wir annehmen wollten, dass wir den Erscheinungen, als blossen Zuständen unseres Bewusstseins, dadurch die Bedeutung der Gegenstände der Erfahrung geben können, dass wir dieselben auf ein Etwas beziehen, was ganz und gar ausserhalb der Sphäre des Erkennbaren liegt, und womit die Erscheinungen thatsächlich in gar keiner Beziehung und Zusammenhang stehen.

Ebenso wenig wie mit dem unerkennbaren, gänzlich ausserhalb der Grenzen unseres Bewusstseins liegenden Ding an sich kann der Gegenstand, worauf die Erscheinung bezogen wird, mit demjenigen identifiziert werden, was Kant das Noumenon genannt hat. Eine solche Identifikation erlaubt der Begriff des Noumenon nicht. Denn das Noumenon ist nach Kant das Ding an sich, als Gegenstand einer intellektuellen Anschauung. Nun bedeutet aber diese intellektuelle Anschauung keine wirkliche, sondern eine nur mögliche Art der Erkenntnis, insofern die Anschauung, die wir thatsächlich besitzen, nicht intellektuell, sondern sinnlich ist. Darum bedeutet

auch das Noumenon keinen wirklichen, sondern einen nur möglichen Gegenstand der Erkenntnis, d. h. Noumena giebt es für unsere, an die sinnliche Art der Anschauung gebundene Erkenntnis thatsächlich nicht. Wenn nun aber das Noumenon kein Gegenstand der menschlichen Erkenntnis ist, sondern nur einen — wie Kant sagt — problematischen Begriff eines Gegenstandes bedeutet, so kann es auch nicht zum Objekt dienen, auf welches Erscheinungen bezogen werden. Diese Beziehung der Erscheinungen auf Dinge an sich als Noumena ist aber auch überhaupt ein unmöglicher, sich selbst widersprechender Gedanke. Denn wäre das Noumenon ein wirklicher Gegenstand unserer Erkenntnis, dann würde diese Erkenntnis nicht mit Erscheinungen es zu thun haben, sondern Dinge an sich erfassen. Erscheinungen würden dann gänzlich wegfallen, weil ihr Dasein an die sinnliche Art unserer Anschauung, die nunmehr der intellektuellen Platz machen müsste, gebunden ist. Hätten wir aber keine Erscheinungen, würden an Stelle der Phänomena Noumena treten, dann würde auch die Aufgabe, die Erscheinungen auf Gegenstände zu beziehen, für unsere Erkenntnis natürlich nicht vorhanden sein.

Aus unseren Betrachtungen folgt, dass der Gegenstand der Erscheinung nicht in der transscendenten Sphäre der Dinge an sich liegt; denn weder unmittelbar, noch vermittelst der Noumena können Erscheinungen auf Dinge an sich bezogen werden. Ebensowenig aber kann der Gegenstand der Erscheinung in der immanenten Sphäre des Bewusstseins gesucht werden; denn alles, was Inhalt des Bewusstseins bildet, ist an sich nur Vorstellung und ausserdem nichts. Die Beziehung einer Vorstellung auf eine andere Vorstellung könnte jener nur dann objektive Bedeutung verschaffen, wenn die Vorstellung, auf welche wir eine andere beziehen, schon objektive Gültigkeit besässe, also bereits mehr als blosse Vorstellung wäre. Diese objektive Gültigkeit kann aber eine Vorstellung nur durch Beziehung auf einen Gegenstand erhalten, und es ist eben die Frage, welches dieser Gegenstand sei.

Wenn der Gegenstand, worauf die Erscheinung bezogen wird, weder im Bewusstsein, noch ausserhalb des Bewusstseins liegt, so ist klar, dass derselbe überhaupt keine besondere Realität geniesst. Weder absolute, noch relative Realität kommt dem Gegenstand der Erscheinung zu; jene nicht, denn er ist kein Ding an sich, diese nicht, denn er ist kein besonderer Bewusstseinsinhalt neben der Erscheinung. Er ist kein für sich bestehender, realer

Beziehungspunkt für die Erscheinung, er steht ihr nicht als etwas Besonderes, in seiner eigenartigen Beschaffenheit von derselben Unterschiedenes gegenüber, weder in der Form eines absolut Realen, noch in der Form eines relativ Realen, eines besonderen Bewusstseinsinhaltes; er bedeutet überhaupt nichts Wirkliches, sondern nur etwas Gedachtes. Allein da wird man verwundert fragen: Wie in aller Welt kann die Erscheinung durch etwas nur Gedachtes objektive Bedeutung erhalten? Wie kann die Erscheinung, als etwas Subjektives, durch Beziehung auf ein Etwas, das auch nur etwas Subjektives, weil etwas Gedachtes ist, zum Objekt der Erfahrung werden? Wie Kant sich dieses Verhältnis denkt, darüber sollen die folgenden Betrachtungen nähere Aufklärung geben.

Wenn wir eine empirische Anschauung oder, was dasselbe bedeutet, eine Erscheinung analysieren, wenn wir darauf achten, was im erkennenden Subjekt beim Bewusstwerden einer solchen Vorstellung vorgeht, so finden wir, dass die Erscheinung stets vom Gedanken an ein Objekt begleitet ist. Die Erscheinung, obwohl sie an sich nichts anderes ist, als ein Zustand im Bewusstsein, wird von uns doch keineswegs als dieser Zustand aufgefasst; vielmehr manifestiert sich dieselbe in der Form eines selbständigen, vom vorstellenden Subjekt unabhängigen Gegenstandes. Dieser gegenständliche Charakter der Erscheinung ist nicht etwas, was ihr als solcher zukäme, er ist nicht mit dem Dasein der Erscheinung im Bewusstsein von selbst gegeben; denn die Erscheinung bedeutet ja an sich nur etwas Zuständliches, aber nichts Gegenständliches, sie ist eine Summe von Sinnesperceptionen und sonst nichts. Dieser gegenständliche Charakter der Erscheinung wird ihr erst vom Bewusstsein zugesprochen; er ist nicht in der Erscheinung als solcher enthalten, sondern wird in dieselbe durch einen besonderen Akt des Bewusstseins hineingelegt. Dieses Hineinlegen des gegenständlichen Charakters in die Erscheinung geschieht nun durch die kategoriale Funktion des Verstandes. Der Verstand subsumiert die Erscheinungen unter seinen reinen Begriffen, als streng allgemeinen Regeln des Denkens, verknüpft die sinnlichen Bestandteile der Erscheinungen durch diese Subsumtion in notwendiger und allgemeingültiger Weise und macht aus blossen Erscheinungen Gegenstände der Erfahrung. Gegenstände der Erfahrung sind aber die Erscheinungen jetzt deshalb, weil das Mannigfaltige derselben unter Regeln steht, die, als Regeln des Denkens, streng allgemein gelten und daher diesem Mannigfaltigen einen notwendigen, gesetzlichen Zusammen-

hang geben, worin eben der Charakter der Gegenständlichkeit besteht.

Nunmehr werden wir auch bestimmen können, was Beziehung der Erscheinungen auf Gegenstände bei Kant bedeutet. Dieselbe bedeutet nichts anderes, als die notwendige und allgemeingültige Verknüpfung der Erscheinungen auf Grund ihrer Subsumtion unter reinen Verstandesbegriffen.

Erscheinungen und reine Verstandesbegriffe sind also im thatsächlichen Erkenntnisprozesse zur Einheit verbunden und ergeben in dieser Einheit empirische Gegenstände oder Gegenstände der Erfahrung. Diese Einheit, obwohl realiter eine untrennbare Einheit, kann in abstracto aufgelöst werden. Alsdann zerfällt der empirische Gegenstand in die Erscheinung und den reinen Verstandesbegriff. Sehen wir nun von der Erscheinung ab und fragen, was nach Abzug derselben von dem Gegenstande übrig bleibt, so finden wir, dass davon nichts weiter übrig bleibt, als der „gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt.“ Denn es bleibt übrig der reine Verstandesbegriff. Nun ist der reine Verstandesbegriff, an und für sich betrachtet, nur eine Form des Denkens. Es wird durch ihn als solchen kein bestimmter Gegenstand erkannt; denn zur Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes ist neben der Form ein Inhalt erforderlich, den die sinnliche Anschauung liefert. Ein bestimmter Gegenstand kann durch den reinen Verstandesbegriff nur im Verein mit der sinnlichen Anschauung, d. h. der Erscheinung, erkannt werden. Ohne diesen Inhalt der sinnlichen Anschauung bedeutet der reine Verstandesbegriff nur die allgemeine, inhaltsleere Form der Gegenständlichkeit, des Objekt-seins, die Form des Denkens, ein Objekt überhaupt zu erkennen. Der reine Verstandesbegriff als solcher schliesst also nicht die Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes in sich — denn diese ist nur beim Vorhandensein eines anschaulichen Inhaltes möglich —, sondern nur den völlig unbestimmten, weil inhaltsleeren Gedanken an ein Objekt überhaupt, an ein Etwas, von dem sich — mangels eines konkreten Inhaltes — gar nicht sagen lässt, was es ist. Dieses unbestimmte Etwas, dieses Objekt überhaupt, diese allgemeine, inhaltsleere Form des Objekt-seins, ist nun dasjenige, was Kant den „transscendentalen Gegenstand“ genannt hat. Transscendental heisst dieser Gegenstand im Unterschied vom empirischen Gegenstande, vom Erfahrungsobjekt, in dessen Bereich der empirische, anschauliche Inhalt eingeht. Der transscendentale Gegenstand bedeutet an sich kein Objekt der Er-

kenntnis, er führt also nur im uneigentlichen Sinne den Namen eines Gegenstandes. Denn die Erkenntnis richtet sich immer auf etwas Bestimmtes, Objekt der Erkenntnis ist immer nur etwas Bestimmtes; der transscendentale Gegenstand ist aber nichts Bestimmtes, sondern nur ein unbestimmtes Etwas, kein bestimmtes Objekt, sondern nur ein Objekt überhaupt. Die Erkenntnis ist ohne Inhalt nicht möglich; der transscendentale Gegenstand hat aber keinen Inhalt, sondern ist nur die ganz allgemeine, abstrakte Form eines Gegenstandes überhaupt, d. h. der Gegenständlichkeit. Durch die Erscheinung, den anschaulichen Inhalt, wird überhaupt kein Gegenstand erkannt; denn die Erscheinung ist nur ein Zustand des Bewusstseins. Durch den reinen Verstandesbegriff wird kein bestimmter Gegenstand erkannt; denn er drückt nur die Form des Denkens eines Objekts überhaupt aus, sein Gegenstand ist transscendental, und als solcher kein Objekt der Erkenntnis. Erst die innige Vereinigung des empirischen Inhaltes und der transscendentalen Form, der objektlosen Erscheinung und des transscendentalen Objekts, als eines unbestimmten Etwas, das durch den reinen Verstandesbegriff ausgedrückt wird — erst diese innige Vereinigung ergiebt Gegenstände der Erfahrung, als bestimmte, wirkliche Objekte der Erkenntnis. Die Erscheinung, als blosser Zustand des Bewusstseins, erhält durch das transscendentale Objekt, d. h. durch die im reinen Verstandesbegriff enthaltene Form der Gegenständlichkeit, gegenständlichen Charakter, sie wird auf einen Gegenstand bezogen; der transscendentale Gegenstand, als das durch den reinen Verstandesbegriff ausgedrückte unbestimmte Etwas, das Objekt überhaupt, erhält durch die Erscheinung einen konkreten Inhalt und wird zu einem bestimmten Objekt der Erkenntnis, zum Gegenstand der Erfahrung. Kant äussert sich darüber folgendermassen:[1]) „Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloss transscendental, und der Verstandesbegriff hat keinen anderen, als transscendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung, als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahiert wird, wird also kein Objekt bestimmt, sondern nur das Denken eines Objekts überhaupt, nach verschiedenen modis,[2]) ausgedrückt.“

[1]) Kritik der reinen Vernunft. S. 230.

[2]) Die verschiedenen Modi beziehen sich auf die verschiedenen Kategorien, von denen jede eine besondere Art, ein Objekt zu denken, ausdrückt.

Und wieder:[1] „Dieses transscendentale Objekt lässt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist. Eben um deswillen stellen nun auch die Kategorien kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Objekt vor, sondern dienen nur dazu, das transscendentale Objekt (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen."[2] — Was wir soeben auseinandergesetzt haben, wollen wir durch ein Beispiel verdeutlichen, damit diese dunkelste und scheinbar widerspruchsvolle Partie der Kantischen Erkenntniskritik gehörig beleuchtet und in das richtige Licht gestellt werde. In der Wahrnehmung einer objektiven Succession, in der Erfahrung eines Geschehens, ist nach Kant neben der in der Anschauung gegebenen Aufeinanderfolge bestimmter Erscheinungen noch der reine Verstandesbegriff der Kausalität enthalten, welcher den aufeinander

---

[1] a. a. O. S. 232.

[2] Es leuchtet jetzt auch von dieser Seite ein, warum der Gegenstand, worauf die Erscheinung bei Kant bezogen wird, d. h. das transscendentale Objekt, nicht das Noumenon sein kann. Denn das Noumenon wäre, wenn es die Bedeutung eines wirklichen Gegenstandes der Erkenntnis hätte, ein inhaltlich bestimmtes, konkretes Objekt der intellektuellen Anschauung. Der transscendentale Gegenstand bedeutet aber nur ein gänzlich unbestimmtes, weil inhaltloses Etwas, das erst durch die Anschauung inhaltlich bestimmt und zum besonderen, konkreten Objekt unserer Erkenntnis gemacht wird; diese Anschauung ist aber bei uns Menschen sinnlich. — Die reinen Verstandesbegriffe würden zwar, da sie die allgemeinen Formen des Objekt-seins, die typischen Denkformen, Objekte überhaupt zu erkennen, ausdrücken, auch für die Noumena gelten, aber nur in dem Falle, wenn sie mit einem Inhalt erfüllt wären, den die intellektuelle Anschauung liefern würde. Weil aber die menschliche Erkenntnis einer nichtsinnlichen, intellektuellen Anschauung nicht fähig ist, so mangelt den reinen Verstandesbegriffen, in Ansehung einer nichtsinnlichen Art der Erkenntnis, ein bestimmter Inhalt. Die Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe reicht also weiter, als die Grenzen unserer möglichen Erkenntnis; aber ihr Gebrauch reicht nicht über diese Grenzen, sondern ist nur empirisch, d. h. er beschränkt sich auf die Erscheinungen, als sinnliche Anschauungen, durch deren konkreten Inhalt der in den reinen Verstandesbegriffen enthaltene unbestimmte Gedanke von einem Objekt überhaupt, nämlich der transscendentale Gegenstand, inhaltlich bestimmt und zum wirklichen Objekt der Erkenntnis, zum Erfahrungsobjekt, gemacht wird. Vgl. a. a. O. S. 234.

folgenden Erscheinungen eine eindeutig bestimmte, notwendige Ordnung giebt. Zerlegen wir nun in abstracto diese Wahrnehmung einer objektiven Succession in die Erkenntnisfaktoren, welche dieselbe konstituieren, so erhalten wir einerseits die sinnliche Anschauung einer Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen, andererseits den reinen Verstandesbegriff der Kausalität. Die in der sinnlichen Anschauung gegebene Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen bedeutet an sich nichts Objektives; denn sie ist nur eine vorgestellte Succession und als solche ein blosser Zustand des Bewusstseins; es fehlt ihr die Beziehung auf einen Gegenstand, d. h. der gegenständliche Charakter. Andererseits aber wird auch durch den reinen Verstandesbegriff der Kausalität als solchen kein bestimmtes Objekt erkannt. Denn sehen wir von der anschaulich gegebenen Aufeinanderfolge bestimmter Erscheinungen ab und fragen, was nach deren Abzug von der Wahrnehmung einer objektiven Succession übrig bleibt, so finden wir, dass dieser Rest in dem unbestimmten, weil vom empirischen Inhalt losgelösten Gedanken von einem gesetzlichen Abhängigkeitsverhältnis eines Etwas von einem anderen Etwas besteht. Was diese Etwasse sind, lässt sich nicht sagen, sie sind gänzlich unbestimmt, weil ohne allen konkreten Inhalt. Sie bedeuten zwar ein Objekt, insofern ihnen der allgemeine Charakter des Objektseins, der gesetzliche, notwendige Zusammenhang, in diesem Falle das gesetzliche Abhängigkeitsverhältnis des einen vom anderen, zukommt; aber sie bedeuten kein bestimmtes, wirkliches Objekt der Erkenntnis, weil sie ohne Inhalt sind. Sie bedeuten zwei Glieder, die im gesetzlichen, d. h. objektiven Abhängigkeitsverhältnis zu einander stehen; aber diese Glieder sind inhaltlich völlig unbestimmt, und in dieser Unbestimmtheit sind sie der transscendentale Gegenstand, im Unterschied von dem inhaltlich bestimmten empirischen Gegenstand, der wahrgenommenen objektiven Succession. Die in der Anschauung gegebene Aufeinanderfolge der Erscheinungen und der reine Verstandesbegriff der Kausalität liefern also, wenn sie getrennt von einander betrachtet werden, keine Erkenntnis; denn Anschauungen ohne Begriffe sind blind, d. h. sie besitzen keinen gegenständlichen Charakter, keine objektive Bedeutung. Begriffe ohne Anschauungen aber sind leer, d. h. sie bedeuten kein bestimmtes Objekt, sondern nur ein unbestimmtes Etwas, ein Objekt überhaupt. Erst im Verein mit einander ergeben diese Erkenntnisfaktoren die Erfahrung eines wirklichen Gegenstandes. Die angeschaute Succession der Erscheinungen erhält durch den reinen Verstandesbegriff der Kausalität

worin die allgemeine Form des Abhängigkeitsverhältnisses eines Etwas von einem anderen Etwas enthalten ist, eine notwendige, gesetzliche Ordnung, und der reine Verstandesbegriff der Kausalität empfängt durch die angeschaute Succession einen bestimmten Inhalt. Die unbestimmten Glieder des gesetzlichen Abhängigkeitsverhältnisses, welches durch die Kategorie der Kausalität ausgedrückt wird, werden durch die Anschauung der Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen, etwa des Sonnenscheins einerseits und der Wärme des Steins andererseits, inhaltlich bestimmt, und es wird auf diese Weise der gänzlich unbestimmte Gedanke von einem Etwas überhaupt zu einem bestimmten Objekt, der transscendentale Gegenstand zu einem empirischen Gegenstand, das blosse gesetzliche Abhängigkeitsverhältnis unbestimmter Etwasse von einander zur Erfahrung einer gesetzmässig geregelten, objektiven Succession bestimmter Erscheinungen gemacht.

Wenn wir nun das Resultat, zu dem wir durch unsere Betrachtungen gelangt sind, mit der Kritik, welche Schopenhauer an dem Kantischen Begriff des transscendentalen Gegenstandes geübt hat, vergleichen, so müssen wir sagen, dass diese Kritik, trotz dem in ihr sich bekundenden Scharfsinn, sachlich gänzlich verfehlt ist. Sie beruht auf einem groben Missverständnis und einer handgreiflichen Verdrehung des wahren Sinnes der Kantischen Lehre.

Schopenhauer behauptet, der transscendentale Gegenstand bei Kant sei eine mit den Prinzipien der idealistischen Erkenntnistheorie unvereinbare Konzeption; denn er bedeute ein Objekt der Erkenntnis, welches unabhängig vom vorstellenden Bewusstsein an sich existiere, d. h. ein absolutes Objekt, ein Objekt ohne Subjekt sei. Kant habe zwischen der Vorstellung und dem Gegenstand der Vorstellung unterschieden, was unbegründet sei, insofern die Vorstellungen selbst Gegenstände seien und andere Gegenstände es gar nicht gebe; er habe unberechtigterweise zwischen die Erscheinung und das Ding an sich etwas Drittes eingeschoben, einen „Zwitter“, zusammengesetzt aus unvereinbaren Merkmalen, nämlich aus dem, was dem Ding an sich, und aus dem, was der Erscheinung zukommt, aus dem Merkmal der vom Subjekt unabhängigen Existenz einerseits und aus dem Merkmal des Objektseins anderseits. Allein diese Argumentation Schopenhauers trifft nicht zu. Denn die einzigen Objekte unserer Erkenntnis sind, nach Kants ausdrücklicher Lehre, die Erscheinungen, welche durch die notwendige und allgemeingültige Verknüpfung ihrer Bestandteile zu Gegenständen der Erfahrung werden. Der transscendentale Gegen-

stand aber ist kein Objekt der Erkenntnis an sich selbst, er bedeutet nicht etwas Besonderes, von der Erscheinung Unterschiedenes, worauf unsere Erkenntnis sich richtete; er ist nur der begriffliche Rest, der vom Gegenstande der Erfahrung nach Abzug des konkreten sinnlichen Inhaltes der Erscheinung übrig bleibt, nämlich der gänzlich unbestimmte, weil inhaltsleere Gedanke von einem Etwas überhaupt, von einem Objekt im allgemeinen, d. h. von der allgemeinen Form des Objekt-seins, der Gegenständlichkeit. Der transscendentale Gegenstand bedeutet nicht etwas, was unabhängig vom vorstellenden Subjekt an sich existierte, was zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich in der Mitte schwebte, an den Bestimmtheiten beider teilnehmend. Es ist nicht so, als hätte es Kant leid gethan um das schöne, liebe Ding an sich, das er für unerkennbar erklärt hatte, und als wollte er im transscendentalen Gegenstand einen „nächsten Anverwandten“ des Dinges an sich schaffen, damit dieses doch irgendwie unserer Erkenntnis zugänglich gemacht werden könnte. Es war auch nicht ein „altes, eingewurzeltes, aller Untersuchung abgestorbenes Vorurteil“,[1]) ein Rest des naiven, unkritischen Realismus, was Kant zur Annahme dieses „absoluten Objekts“ bestimmte. Von alledem kann keine Rede sein. Denn der transscendentale Gegenstand ist nicht etwas, was unabhängig vom vorstellenden Subjekt an sich existierte, was ein realer Beziehungspunkt für die Erscheinung wäre; er bedeutet ja nichts Wirkliches, sondern nur etwas Gedachtes. Er ist nur die Vorstellung eines unbestimmten Etwas, eines Objekts überhaupt, das durch die reinen Verstandesbegriffe ausgedrückt wird und abgesehen von denselben überhaupt nichts bedeutet. Er ist also vom vorstellenden Subjekt durchaus abhängig und steht in dieser Beziehung mit allen anderen Vorstellungen auf derselben Stufe; er ist selbst eine Vorstellung, nur eine unbestimmte, weil mit keinem konkreten Inhalt erfüllte Vorstellung. Wohl hat Kant zwischen der Erscheinung, als blosser Vorstellung, und dem Gegenstand der Erscheinung unterschieden, aber in einem ganz anderen Sinne, als Schopenhauer meint. Denn nicht deshalb hat Kant die Erscheinung vom Gegenstand der Erscheinung unterschieden, um diesen als etwas Selbständiges, an sich Seiendes, jener gegenüberzustellen, sondern nur deshalb, um die Erkenntnisfaktoren auseinander zu halten, welche die Erfahrungsobjekte konstituieren, nämlich die Erscheinung ohne gegenständlichen Charakter einerseits und den

[1]) Kritik der Kantischen Philosophie, S. 564.

Begriff eines Gegenstandes anderseits, der im reinen Verstandesbegriff enthalten ist und durch denselben in der Form eines unbestimmten Etwas, eines Objekts überhaupt, ausgedrückt wird. Nicht das transscendentale Objekt ist bei Kant Gegenstand der Erfahrung, insofern dasselbe in seiner Unbestimmtheit überhaupt kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst sein kann; Gegenstand der Erfahrung ist vielmehr die Erscheinung, aber im Verein mit dem reinen Verstandesbegriff, der das transscendentale Objekt, den Begriff des Gegenstandes, die allgemeine Form der Gegenständlichkeit, in sich schliesst und diese Form der Erscheinung aufdrückt.

Wenn man Schopenhauers Lehre von der Erkenntnis objektiver Realität mit der Kantischen vergleicht, so kann es nur Wunder nehmen, dass Schopenhauer an Kants Lehre von der Beziehung der Erscheinungen auf Gegenstände so grossen Anstoss genommen hat, da er doch selbst in ähnlicher Weise die Erkenntnis objektiver Realität begründen wollte. Kant spricht von der Beziehung der Erscheinungen auf Gegenstände. Schopenhauer redet von der Beziehung der Empfindungen auf ihre Ursachen. Bei Licht betrachtet, ist der Unterschied zwischen den Lehren beider Denker kein wesentlicher. Und wenn Schopenhauer Kant vorwirft, dass dessen Lehre mit den Prinzipien des Idealismus nicht übereinstimme, so könnte man mit ebensoviel Recht auch ihm diesen Vorwurf machen. Man könnte einwenden, dass Schopenhauer den idealistischen Boden verlasse, insofern er in den Ursachen der Empfindungen in die Erkenntnistheorie einen realistischen Faktor einführe, ein Etwas, was nicht im Bewusstsein, sondern ausserhalb des Bewusstseins liege, also auch gewissermassen ein Objekt ohne Subjekt sei. Und wenn Schopenhauer sich gegen diesen Einwand damit verteidigen würde, dass er erklärte, die Ursachen der Empfindungen, die er meine, bedeuten nicht etwas, was unabhängig vom vorstellenden Subjekt an sich existiere, sondern seien nur durch den Verstand und für den Verstand, der diese kausale Funktion der Beziehung ausführe, — ebenso kann sich Kant gegen den Vorwurf Schopenhauers mit der Entgegnung verteidigen, dass die Gegenstände, worauf er die Erscheinungen beziehen lasse, nicht die Bedeutung selbständiger Realitäten hätten, sondern nur durch den Verstand und für den Verstand etwas bedeuteten. Ja, die Verteidigung Kants würde mehr Recht für sich beanspruchen können, als die Verteidigung Schopenhauers. Denn die Lehre von der kausalen Beziehung der Empfindungen auf ihre Ursachen führt notwendig über die immanente

Sphäre des Bewusstseins hinaus und setzt Ursachen, die nicht Erscheinungen sind, sondern etwas Transscendentes bedeuten, wenn man nicht die Ungereimtheit begehen will, ein und demselben, nämlich den Empfindungen, die Bedeutung der Wirkung und der Ursache zugleich zu vindizieren, während die Kantische Lehre von der Beziehung der Erscheinungen auf Gegenstände ganz im immanenten Gebiet des Bewusstseins bleibt und bleiben darf, insofern diese Gegenstände nichts anderes sind, als Begriffe von Objekten überhaupt, die in den Kategorien zum Ausdruck gelangen, und die Beziehung der Erscheinungen auf die Gegenstände nichts anderes bedeutet, als die Subsumtion derselben unter jenen Begriffen. Der Vorwurf, den Prinzipien der idealistischen Erkenntnistheorie untreu geworden zu sein, trifft also Schopenhauer, nicht aber Kant.

Schopenhauer behauptet, mit dem Begriff des transscendentalen Gegenstandes bei Kant lasse sich kein gesunder Sinn verbinden, er sei ein widerspruchsvoller Begriff; denn gedacht könne etwas nur werden in der Form einer allgemeinen Vorstellung, während der transscendentale Gegenstand, der durch die Kategorien gedacht und worauf die Erscheinung als Einzelvorstellung bezogen werde, notwendig etwas Besonderes und Einzelnes sein müsse. Allein dieser Einwand würde nur in dem Falle zutreffen, wenn der transscendentale Gegenstand ein besonderes Objekt der Erkenntnis wäre. Das ist er aber, wie wir nachgewiesen haben, nicht. Der transscendentale Gegenstand wird nicht als besonderes Objekt durch die reinen Verstandesbegriffe gedacht, weil er, von den sinnlichen Datis der Erscheinung gesondert, keinen Inhalt hat, also nichts übrig bleibt, wodurch er gedacht werden könnte. Nur in inniger Vereinigung mit dem konkreten Inhalt der Erscheinung bekommt der transscendentale Gegenstand die Bedeutung eines wirklichen Objekts der Erkenntnis. Abgesondert von diesem Inhalt wird er durch die reinen Verstandesbegriffe zwar gedacht, aber nicht als ein besonderes, bestimmtes Objekt, sondern nur als allgemeine Form des Objektseins, der Gegenständlichkeit, als der Begriff einer streng allgemeinen Regel, unter welcher das Mannigfaltige der Erscheinung steht. Er wird also in der Form einer allgemeinen Vorstellung gedacht, die eben wegen ihrer Allgemeinheit kein besonderes, einzelnes Objekt, keinen bestimmten Gegenstand bezeichnet, sondern zu einem solchen erst wird, wenn sich ihm der anschauliche Inhalt der Erscheinung beigesellt. — So liegt also bei Kant im Erfahrungsobjekt der anschauliche Inhalt der Erscheinung und die im reinen Verstandes-

begriff gedachte allgemeine Regel des Denkens, unter welcher jener Inhalt subsumiert wird, die aber, von der Erscheinung getrennt, keine Erkenntnis eines Gegenstandes bedeutet, sondern nur den Begriff eines Objekts überhaupt, den gänzlich unbestimmten Gedanken von einem Etwas überhaupt, d. h. das transscendentale Objekt.

Wir glauben nachgewiesen zu haben, dass die Einwände Schopenhauers gegen den Begriff des transscendentalen Gegenstandes bei Kant unbegründet sind. Wir haben gezeigt, dass dieser Begriff mit den Prinzipien des transscendentalen Idealismus Kants wohl vereinbar ist und auch an sich einen vollkommen gesunden Sinn hat. Eine andere Frage ist freilich, ob es Kant gelungen ist, durch seine Theorie das Problem der Erkenntnis objektiver Realität, das Erfahrungsproblem, in befriedigender Weise zu lösen. Auf diese Frage können wir hier nicht eingehen. Wir bemerken nur, dass wir dieselbe verneinen müssten. Es scheint uns ein unmögliches Unternehmen zu sein, die Erkenntnis objektiver Realität lediglich auf immanente Erkenntnisfaktoren, unter Ausschluss des transscendenten Faktors, gründen zu wollen. Unsere Erkenntnis, soweit dieselbe auf Erfahrungsobjekte sich richtet, will eine selbständige Realität treffen, ein Seiendes, das unabhängig vom erkennenden Bewusstsein an sich existiert. Leugnet man einen Zusammenhang zwischen der Welt unseres Bewusstseins und der bewusstseinstransscendenten Welt, hält man die Gegenstände unserer Erfahrung für Produkte ausschliesslich immanenter Faktoren der Erkenntnis, erklärt man dieselben für blosse Vorstellungen, die mit den Dingen an sich nichts zu thun haben: dann kann man billigerweise auch nicht von einer Erfahrungserkenntnis reden, mögen auch die Erscheinungen durch Gesetze des Denkens in notwendiger und allgemeingültiger Weise verknüpft sein.

Hat Kant Hume's Treatise gelesen?

Von Karl Groos in Basel.

Eine Frage als Überschrift verspricht gewöhnlich die Lösung eines Problems. Hier verhält es sich umgekehrt: während man allgemein die Annahme, dass Kant das Hume'sche Hauptwerk nicht gelesen habe, als feststehendes Resultat der Forschung ansieht, sind die folgenden Mitteilungen vielleicht geeignet, nicht für die Wahrscheinlichkeit, aber doch für die Möglichkeit der entgegengesetzten Annahme Raum zu schaffen und so jenem scheinbar gesicherten Resultat vorläufig wieder ein kleines Fragezeichen anzuhängen.

Es giebt zwei sehr auffallende Parallelen zwischen Kant und Hume's Treatise. Auf die erste hat schon B. Erdmann[1]) aufmerksam gemacht, ohne jedoch durch sie in der Überzeugung irre zu werden, dass Kant den Treatise nicht gelesen habe; die andere ist meines Wissens bis jetzt noch nicht beachtet worden.

Gleich im Anfang der Kantischen Schrift über den „Einzig möglichen Beweisgrund etc." (1763) steht ein Abschnitt, der die Überschrift führt: „Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Ding." Die hier entwickelte und kurz darauf noch einmal wiederholte Ansicht stimmt in so überraschender Weise mit Ausführungen des Treatise überein, dass B. Erdmann in dem schon erwähnten Aufsatze (S. 228) drei fast gleichlautende Äusserungen beider Philosophen nebeneinander setzen konnte. Sogar das von Kant gewählte Beispiel (Julius Caesar) steht schon im Treatise. Erdmann selbst hält einen thatsächlichen Zusammenhang für ausgeschlossen. Hier sei nur vorläufig erwähnt, dass einer seiner Gründe, nämlich der Hinweis auf die Verschiedenartigkeit der ganzen Argumentation, in der sich die so merkwürdig analogen Stellen finden, mir hier nicht zwingend zu sein scheint. Wenn er sagt (S. 223), nur für den Kompilator seien Gedanken wie Papierstreifen,

---

[1]) „Kant und Hume um 1762". Arch. f. Gesch. der Philos. I (1888).

die lediglich das Gedächtnis aneinanderklebe, so wird man dem doch entgegenhalten dürfen: aber Gedanken, die einmal das Interesse erregt haben, in einen anderen, neuen Zusammenhang zu verflechten, eben das ist Sache des schöpferischen Geistes.

Bei der zweiten Parallele handelt es sich um Kants Oceangleichnis, durch das er das Verhältnis von Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus so glücklich verdeutlicht hat: der dogmatische Philosoph fährt unvorsichtig hinaus in das „uferlose Meer", den „weiten und stürmischen Ocean;" der Skeptiker wagt sich überhaupt nicht aufs Wasser; der Kritiker aber besteigt sein wohlausgerüstetes Schiff und fährt besonnen den Küsten des Landes entlang. Dieses Gleichnis scheint zuerst 1763 in der Vorrede zum „Einzig möglichen Beweisgrund" aufzutreten, wo Kant die Metaphysik einen „bodenlosen Abgrund" und einen „finsteren Ocean ohne Ufer und ohne Leuchttürme" nennt; es wiederholt sich dann später in mancherlei Variationen (vgl. Vaihingers Kommentar, I, 39 f.). In der Einleitung der Prolegomena wird nun das Bild speziell auf den Skepticismus angewendet (Schulz 36f.), und da sagt Kant, dass Hume (er nennt direkt seinen Namen) noch nichts von der Möglichkeit des Kriticismus ahnte, „sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticismus) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag." Hume selbst aber führt im Treatise am Schluss des ersten Buches (Ed. von Green und Grose I, 544) aus, ehe er sich weiter in „those immense depths of philosophy" hinauswage, halte er Umschau, und da komme er sich vor wie ein Mensch, der schon an mancher Sandbank aufgefahren und beim Passieren einer Meerenge mit knapper Not dem Schiffbruch entronnen sei, nun aber trotzdem in demselben leckgewordenen Boot die Erdumsegelung anzutreten wage. Diese Überlegung könne ihn fast dazu bringen, „lieber auf dem kahlen Felsen zu Grunde zu gehen, auf dem er sich gegenwärtig befinde" („gegenwärtig" — d. h. am Schluss des erkenntnistheoretischen Teils), „als sich auf den grenzenlosen Ocean hinauszutrauen, der sich ins Unermessene ausdehnt." („to perish on the barren rock, on which I am at present, rather than venture myself upon that boundless ocean, which runs out into immensity.") Dieses Gleichnis wird in dem „Essay" nicht wieder aufgenommen — nur an einer Stelle (Essays, ed. von Green und Grose, II, S. 84) wird ganz allgemein von dem „boundless ocean" des Zweifels und der Ungewissheit (in Fragen der metaphysischen Theologie) gesprochen. Und

Beattie, an den man in erster Linie denken könnte, weist zwar in seinem „Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit" (deutsch 1772) auf das packende Gleichnis Hume's hin (S. 196), variiert auch das Bild von der Meerfahrt an zwei anderen Stellen (S. 109, 352), ohne aber die oben angeführte spezielle Anwendung zu bringen, die ja allein als auffallend bezeichnet werden muss.

Für einen Leser, der nur im Allgemeinen von der engen Beziehung zwischen Kants und Hume's Philosophie unterrichtet wäre, würde nun wohl kaum ein Zweifel bestehen, dass hier ein direkter Zusammenhang vorhanden ist. In Wahrheit liegt aber die Sache so, dass sehr schwerwiegende Gründe gegen Kants Lektüre des Treatise angeführt worden sind. Wenn diese Gründe volle Beweiskraft besitzen, so kann in jenen starken Analogien selbstverständlich bloss ein (allerdings merkwürdiger) Zufall erblickt werden. Es scheint mir aber, dass die Argumente, die man vorgebracht hat, doch nicht so unerschütterlich sind, um dem Hinweis auf die beiden Parallelen alles Interesse zu nehmen.

Es sind vor allem zwei Gründe, auf die man sich gestützt hat. Erstens wird es bezweifelt, ob Kant überhaupt englisch verstand (Jakobs Verdeutschung des Treatise erschien erst 1790). Erdmann glaubt seine Unkenntnis des Englischen sogar zur Gewissheit erheben zu können (a. a. O. S. 63f.). „Kants Schriften", sagt er „bekunden schon seit 1755 eine nicht geringe Kenntnis der englischen Litteratur. Er citiert jedoch, von lateinisch Geschriebenem abgesehen, nur solche Werke, die in Übersetzungen vorlagen, die letzteren direkt, wo er seine Quelle ausdrücklich angiebt. Eine Bestätigung liefert der Umstand, dass Hamann seine Übersetzung von Hume's Dialogen zwar Kant (und Hippel) ‚zur Durchsicht', jedoch einem anderen (Prof. Kreuzfeld) ‚zuletzt' giebt, ‚um sie mit dem Englischen zu vergleichen.' Nicht minder beredt endlich ist Jachmanns Schweigen in der Notiz: ‚Von den neueren Sprachen verstand Kant Französisch'." Von diesen Erwägungen ist wohl die erste und dritte am wichtigsten. Was nun den Ausspruch Jachmanns betrifft, so ist dadurch doch nicht völlig ausgeschlossen, dass Kant zur Not ein englisches Buch bewältigen konnte; müsste ich meine eigenen Sprachkenntnisse angeben, so würde ich die italienische Sprache auch nicht nennen, obwohl ich ein italienisches Werk aus meinem Fach mit einiger Mühe zu lesen vermag. Ebensowenig kann ich in dem ersten Argument einen wirklichen Beweis erkennen, da die angeführten Thatsachen schon durch eine gewisse Mühe beim Lesen der

Originale erklärlich sind; dazu kommt, dass Kant in seiner Abhandlung über die Vulkane im Mond auf eine Veröffentlichung im „Gentleman's Magazine" verweist. Hierauf hat Vaihinger in einer Recension (Philos. Monatshefte, XIX, 1883, S. 501 f.) aufmerksam gemacht und gegenüber ganz ähnlichen Bedenken, wie sie Erdmann hervorhebt, doch die Möglichkeit verteidigt, „dass Kant des Englischen ziemlich mächtig war." Derselbe hat auch neuerdings in seiner Besprechung des Ersten Bandes des neu herausgegebenen Kantischen Briefwechsels auf eine Stelle hingewiesen, nach welcher Kraus von Kant das „Gentleman's Magazine" entlehnt hat (KSt. V, 114). Diese Frage ist also, so sehr die Bedeutung von Erdmanns Ausführungen anerkannt werden muss, noch nicht mit völliger Sicherheit beantwortet.

Viel schwächer ist aber die Position des zweiten Hauptgrundes, den man z. B. bei Riehl („Kriticismus" I, S. 69) entwickelt findet. Kant, sagt man, hat nicht nur die allein im Treatise behandelte Substanztheorie Hume's ignoriert, sondern es auch direkt ausgesprochen (Prolegomena, ed. Schulz S. 31, vgl. 35, 91), „Hume sei hauptsächlich von einem einzigen Begriffe der Metaphysik ausgegangen, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung". Ob Kant die Hume'sche Substanztheorie völlig ignoriert hat, lässt sich bezweifeln; ich persönlich habe wenigstens den Eindruck, dass jene Wendung in Kants Paralogismen, die von der Möglichkeit redet, an Stelle der absoluten Einheit des denkenden Subjekts eine bloss „kollektive Einheit" anzunehmen (Kehrbach 301), an Hume's „bundle or collection" erinnert; und ich finde ausserdem, dass die bald darauf folgenden Ausführungen, wo gesagt wird, wir können niemals ausmachen, ob das Ich (ein blosser Gedanke) nicht eben sowohl fliesse als die übrigen Gedanken, die dadurch aneinander gekettet werden (Kehrbach 309), recht stark an die Lehre des Treatise anklingt, wonach die Vorstellung von der persönlichen Identität „entirely from the smooth and uninterrupted progress of the thought along a train of connected ideas" herrührt (Treatise, ed. Green and Grose, I, 541). — Wie dem auch sei, jedenfalls ist es bemerkenswert, dass Kant an der oben angeführten Stelle sagt, Hume sei „hauptsächlich" von einem einzigen Begriff der Metaphysik ausgegangen. Noch viel bemerkenswerter aber ist es, und damit komme ich zu meinem Hauptbedenken, dass Beattie's Streitschrift, mit der Kant vertraut war, wiederholt mit grosser Lebhaftigkeit und einmal mit ausführlichen Citaten auf Hume's Kritik

des Substanzbegriffes eingeht, wobei sowohl die „Bündeltheorie" als die „Flusslehre" (um kurz die beiden Hauptgedanken zu bezeichnen) zur Darstellung kommen (a. a. O. 203 f., vgl. 60, 63, 67 f., 349). Man hat Beattie's Schrift herangezogen, um Kenntnisse Kants zu erklären, die er sonst nur aus dem Treatise haben könnte (vgl. Vaihingers „Kommentar", I, 347); hier aber müssen wir sagen: wenn die Kenntnis Beattie's Kant nicht an dem oben geschilderten Verhalten hinderte, so ist dieses Verhalten auch kein zwingender Beweis gegen die Lektüre des Treatise selbst.

Ich komme so zu dem Resultat, dass die Möglichkeit von Kants Kenntnis des Hume'schen Hauptwerks nicht vollständig ausgeschlossen ist, und dass infolgedessen jene Analogien doch einiges Interesse verdienen. Mehr zu behaupten liegt mir fern. Vielleicht können genauere Kenner der Litteratur meine Bedenken mit geringer Mühe beiseite schieben, und der Erfolg dieser kurzen Mitteilung würde dann eben darin liegen, dass die bisher geltende Überzeugung auf noch zuverlässigere Grundlagen gestellt würde. Vorläufig aber scheint es mir angezeigt, das Problem als noch nicht endgültig gelöst zu betrachten.

Sigwarts Theorie der Kausalität im Verhältnis zur Kantischen.

Eine Festgabe zum 28. März 1900.[1])

Von M. Wartenberg,

Privatdocent der Philosophie an der Universität Krakau.

(Schluss.)

Um den Sinn des Kausalgedankens in möglichst klarer und fasslicher Weise zu eruieren, müssen wir uns an die einfachsten Fälle halten, in welchen uns kausale Verhältnisse in der Erfahrung entgegentreten. Thun wir dies, so ist vor allem zu konstatieren, dass es immer konkrete, einzeln existierende Dinge sind, zwischen welchen wir kausale Beziehungen als vorhanden annehmen. Die Ursache ist — worauf die Sprache deutlich hinweist — ursprünglich immer eine Sache, ein konkretes Ding. Dieses Ding richtet sein Thun auf ein anderes Ding, es wirkt auf dasselbe ein, und das Ergebnis dieses Wirkens ist eine bestimmte Veränderung dieses zweiten Dinges, eine Veränderung, die wir als Wirkung bezeichnen. Das kausale Verhältnis stellt also im konkreten Einzelfalle einen in der Zeit sich vollziehenden Vorgang dar, welcher in drei Phasen zerfällt: in die Thätigkeit eines Dinges als Ursache, in das Treffen dieser Thätigkeit auf ein zweites Ding und in die Veränderung dieses Dinges. Betrachten wir nun, wie es gewöhnlich unter dem unmittelbaren Eindruck zu geschehen pflegt, Anfangs- und Endpunkt jenes Vorgangs, vergleichen wir die Zustände vor und nach dem Wirken, so ergiebt sich, dass das Wirken der Ursache und die Vollendung der Wirkung oder des Effekts zeitlich auseinanderfallen; erst wirkt die Ursache, und dann erfolgt die betreffende Veränderung als Wirkung. In

[1]) Der erste Teil dieser Abhandlung wurde dem hochverdienten Meister der Logik an seinem 70. Geburtstage vom Herausgeber der „Kantstudien" als Festschrift persönlich überreicht.

diesem Sinne folgt also die Wirkung auf die Ursache, und die Kausalität bedeutet zunächst ein zeitliches Verhältnis der Succession. Allein diese zeitliche Folge erschöpft nicht den Sinn der Kausalität. Wenn wir vom „Wirken“ eines Dinges auf das andere reden — und dieses Moment des Wirkens ist im Kausalgedanken als integrierender Bestandteil, als wesentliches Merkmal desselben enthalten —, so meinen wir damit nicht, dass zwei Vorgänge, nämlich die Thätigkeit des einen Dinges, das Wirksamwerden der Ursache und die Veränderung eines anderen Dinges als Wirkung, einander nur folgen. Dieser zeitliche Zusammenhang zweier Veränderungen ist am kausalen Verhältnis ohne Zweifel dasjenige, was allein Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung ist. Zu diesem zeitlichen Zusammenhang kommt aber noch ein weiteres Moment hinzu, welches das Wesen der Kausalität allererst vollendet, nämlich das Hineingreifen der Thätigkeit eines Dinges in die Sphäre des anderen. Die Veränderung, welche ein Ding erfährt, ist nicht von selbst erfolgt, während ein anderes Ding als Ursache seine Thätigkeit ausübte; zwischen jener Veränderung und dieser Thätigkeit nehmen wir vielmehr einen inneren Zusammenhang an, indem wir meinen, dass die Ursache durch ihr Wirken auf das betreffende Ding einen Zwang ausgeübt und dasselbe zu der Veränderung bestimmt und genötigt hat. Wie entsteht nun dieser Gedanke des Wirkens? Wie kommen wir dazu, zwischen jenen beiden Veränderungen einen inneren Zusammenhang zu behaupten, da wir doch thatsächlich nur einen äusseren Zusammenhang, eine zeitliche Folge derselben, wahrnehmen? Hume, welcher diese Frage sich vorgelegt hat, beantwortete sie dahin, dass es die regelmässige Wiederholung der Succession zweier Veränderungen sei, was uns dazu bestimme, dieselben in kausales Verhältnis zueinander zu setzen, die nachfolgende Veränderung von der ihr regelmässig vorangehenden abhängig zu machen, jene als unter dem Einfluss dieser entstanden zu denken. Allein diese Antwort trifft nicht zu. Denn so wichtig dieses Moment der regelmässigen Succession ist, um im einzelnen Falle zu bestimmen, was als Ursache und was als Wirkung zu betrachten sei, so wenig ist sie doch dazu geeignet, den Gedanken des Wirkens zu erzeugen, der eben mehr enthält, als blosse Succession. Wie soll die einfache Wiederholung ein völlig neues Element unserer Vorstellung hinzufügen, von welchem in den einzelnen Fällen, die sich wiederholen, keine Spur vorhanden wäre? Geben wir also diesen Erklärungsversuch auf und betrachten wir diejenigen konkreten Fälle, in welchen uns das Wirken am deut-

liebsten sich zu präsentieren scheint. Was finden wir in solchen Fällen? Wir finden eine räumliche und zeitliche Kontinuität von Veränderungen, die an verschiedenen Dingen geschehen. Wir bemerken, dass diese Veränderungen unmittelbar aneinander sich anschliessen, dass die Veränderung des einen Dinges, welche auf die Veränderung eines anderen folgt, mit letzterer im lückenlosen Zusammenhang steht. Nun ist dieser Zusammenhang zunächst nur ein äusserer, weil einen anderen, als äusseren Zusammenhang die Thatsachen der Wahrnehmung nicht aufweisen können. Diese Thatsachen sind aber in den betrachteten Fällen von der Art, dass wir unmöglich bei ihnen als dem Letzten stehen bleiben können; es liegt in ihnen das Motiv, welches uns veranlasst, über die unmittelbare Wahrnehmung hinauszugehen, und dem wahrgenommenen äusseren Verhältnis der betreffenden Veränderungen ein nicht wahrgenommenes inneres Verhältnis zu substituieren. Weil nämlich die Veränderungen in der Wahrnehmung unmittelbar aneinander sich anschliessen, weil ein kontinuierlicher Zusammenhang zwischen denselben besteht, so stellt sich auf Grund dieser bestimmt gearteten Wahrnehmung unabweislich das Bedürfnis ein, sich über diesen Zusammenhang Rechenschaft zu geben, den Grund dieses kontinuierlichen Charakters der Veränderungen zu finden. Wir nehmen wahr, dass an die Thätigkeit des einen Dinges die Veränderung des anderen unmittelbar sich anschliesst. Wir machen also successiv zwei Wahrnehmungen, die aber wegen ihres kontinuierlichen Zusammenhangs gesondert voneinander gar nicht vorgestellt werden können, sondern zum Gesamtbild eines Vorgangs miteinander verbunden sind, eines Vorgangs, welcher aus zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Phasen besteht. Angesichts einer so gearteten Wahrnehmung regt sich sofort unser begründendes, Einheit und Zusammenhang suchendes und stiftendes Denken, und deutet diesen kontinuierlichen Vorgang dahin aus, dass es die Thätigkeit des einen Dinges als fortgesetzt in der Veränderung des zweiten betrachtet, diese auf jene als ihren Grund zurückführt. Das in der Wahrnehmung zusammen Aufgefasste wird vom Denken auf einen einheitlichen Grund bezogen: was ursprünglich nur äusserlich zusammenhing, wird jetzt in inneren Zusammenhang gebracht, indem der Grund für die kontinuierliche Fortsetzung der Veränderung des einen Dinges in der Veränderung eines anderen in dem ersten gefunden wird, dessen Thun in das zweite übergreift. So wird also im Gedanken des Wirkens nichts anderes gedacht, als „der reale Grund zu der Zusammenfassung zur Einheit," und die Vorstellung

der kausalen Relation erweist sich als „eine Synthese zusammenhängender Veränderungen im Gedanken Eines Grundes", eine Synthese, welche unser einheitliches, kontinuierliches Bewusstsein zwischen zwei in der Wahrnehmung unmittelbar aneinander sich anschliessenden Veränderungen vollzieht.

Bleiben wir hier eine Weile stehen, um uns zu vergegenwärtigen, was wir gewonnen haben. Indem Sigwart auf die naturwüchsige Kausalvorstellung des gewöhnlichen Bewusstseins zurückgeht und dieselbe seinen Untersuchungen zu Grunde legt, fasst er die Kausalität in der Bedeutung des Wirkens, bringt sie in Beziehung zum Begriff der Substanz und stellt dadurch ihren ursprünglichen, wahren Sinn wiederher. Diese Bedeutung hat die Kausalität unter dem Einfluss der zersetzenden Kritik Humes verloren. Hume hat zwar gesehen, dass im kausalen Verhältnis das Moment der Kraft oder Wirksamkeit thatsächlich enthalten ist. Weil er aber diese Vorstellung der Kraft in keiner Weise rechtfertigen konnte, so hat er die Kausalität auf das Verhältnis regelmässiger Succession reduziert; Ursache war ihm das unabänderliche Antecedens, Wirkung das unabänderliche Sequens. Auf denselben Bahnen bewegt sich auch Kants Auffassung. Kant verbindet zwar ursprünglich mit dem Begriff der Kausalität einen vollkommen richtigen Sinn. Als er nämlich gelegentlich die Merkmale hervorhebt, welche in diesem Begriff gedacht werden, da weist er ausdrücklich darauf hin, dass dem Verhältnis der Ursache und Wirkung eine besondere „Dignität" anhängt, insofern die Wirkung nicht blos zu der Ursache hinzukommt, sondern durch dieselbe gesetzt ist und aus ihr erfolgt. Und noch im Anhang zur „transscendentalen Deduktion" des Kausalbegriffs bringt Kant die Kausalität mit dem Begriff der Substanz in Beziehung, indem er den Satz ausspricht, dass die Kausalität auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz führt. Allein diese richtige Begriffsbestimmung der Kausalität ist auf Kants weitere Untersuchungen ohne jeden Einfluss geblieben. Der Kausalbegriff, den die Kritik entwickelt und zu dem ihrigen macht, ist ein ganz anderer. Sobald nämlich die Kausalität im subjektivistischen Sinne als reiner Verstandesbegriff in die Sphäre blosser Vorstellung verlegt und dementsprechend im idealistischen Sinne auf blosse Erscheinungen, deren Zeitfolge sie a priori bestimmen sollte, eingeschränkt worden ist: da ist auch von jener gerühmten Dignität jede Spur verschwunden, und die kausale Relation wurde zu einem blossen Verhältnis unabänder-

licher, gesetzlicher Aufeinanderfolge bestimmter Phänomene, zur regelmässigen Succession, wofür sie bereits Hume erklärt hatte. Wesentlich anders steht die Sache bei Sigwart. Hier ist das Moment des Wirkens das wesentlichste Merkmal der Kausalität, dasjenige, ohne welches das kausale Verhältnis jede Bedeutung verliert. Dass Dinge aufeinander wirken und einander zur Änderung ihrer Zustände bestimmen: dies ist der ursprüngliche und wahre Sinn der Kausalrelation, welcher ihr in keiner Weise geschmälert werden darf, weil sie sonst überhaupt jedes angebbaren Sinnes beraubt sein würde. Jedesmal, wenn wir zwischen zwei in der Wahrnehmung zusammenhängenden Veränderungen eine Synthese denkend stiften, wenn wir die folgende Veränderung auf die vorhergehende als ihren Realgrund zurückführen, — jedesmal ist der Gedanke des Wirkens, der realen Kraftäusserung und Kraftbeziehung, des Eingreifens der Thätigkeit des einen Dinges in die Sphäre des anderen, in unserem Bewusstsein lebendig und kann schlechterdings nicht eliminiert werden. Der Kausalgedanke beruht auf einer Synthese des Bewusstseins, wodurch zusammenhängende Veränderungen auf einheitlichen Grund bezogen und in inneres Verhältnis zu einander gesetzt werden. Diese Synthese ist aber nichts anderes, als die Zurückführung einer Veränderung, die an einem Ding geschieht, auf die Thätigkeit, welche ein anderes Ding ausübt, also auf das Wirken desselben.

Ohne den Gedanken des Wirkens hat demnach die kausale Synthese und dementsprechend die Kausalität überhaupt gar keine Bedeutung.

Dass im Kausalgedanken ein rationales Element enthalten ist, dass die Vorstellung der kausalen Relation nicht auf der blossen Wahrnehmung beruht, sondern in der Form einer spontanen Synthese des erkennenden Bewusstseins zu der Wahrnehmung hinzukommt, um dieselbe zu vollenden: darin stimmt Sigwart mit Kant überein. Aber diese Übereinstimmung betrifft nur den allgemeinen Gedanken, dass die Kausalrelation als eine Synthese des Denkens, d. h. als apriorisches Element der Erkenntnis, zu betrachten sei. Über das nähere Wie, über die besondere Form und Bedeutung dieser Synthese, weicht dagegen Sigwarts Auffassung von der Ansicht des Kritikers der reinen Vernunft ganz wesentlich ab.

Kant sieht in der Kausalität eine notwendige und streng allgemeine Regel, ein Gesetz der Verknüpfung der Erscheinungen, eine Form des Denkens, welche „im Gemüte bereit liegt,“ um den konkreten Inhalt der Erscheinungen eigenmächtig zu ordnen und zum

Erfahrungsobjekt zu stempeln. Die Ordnung der Succession der Erscheinungen in der Anschauung, an sich vollkommen unbestimmt, soll erst durch Anwendung des apriorischen Kausalgesetzes objektiv bestimmt und dadurch zur Erfahrung einer Veränderung des Gegenstandes gemacht werden.

Ganz anders verhält es sich bei Sigwart. Eine fertige Form des Denkens, ein Gesetz der Verknüpfung, ein reiner, im erkennenden Subjekt bereit liegender Verstandesbegriff, welcher die Ordnung der Succession der Wahrnehmungen allererst objektiv bestimmen sollte, ist die Kausalität bei Sigwart nicht. Die Ordnung, in welcher Veränderungen succedieren, ist uns in der Wahrnehmung als Thatsache der Erfahrung gegeben; wir nehmen wahr, dass auf die Thätigkeit des einen Dinges die Veränderung eines zweiten folgt. Wir fassen diese Aufeinanderfolge unmittelbar als einen objektiven Vorgang, als ein Geschehen auf, und bedürfen keiner Regel der Kausalität, um erst zu bestimmen, welche Wahrnehmung vorangehen und welche nachfolgen soll. Die objektive Zeitordnung der Veränderungen ist ein rein empirisches Datum; in dieser Beziehung ist die Erfahrung vom Denken gänzlich unabhängig; die objektive Succession der Wahrnehmungen wird nicht vom erkennenden Subjekt aus durch eine apriorische Regel der Kausalität bestimmt, sondern sie wird als einfache Thatsache vorgefunden und erscheint unmittelbar, ohne jede Funktion des Denkens, als ein Gegenstand der Erfahrung. Allein wir nehmen nicht ebenso wahr, dass von zwei aufeinanderfolgenden Veränderungen die eine von der anderen abhängig ist; wir nehmen nicht wahr, dass die Veränderung, welche an einem Ding vorgeht, unter dem realen Einfluss der Thätigkeit eines anderen Dinges entstanden ist. Das Wirken eines Dinges auf ein anderes, das Übergreifen der Aktion des ersteren in die Sphäre des letzteren, kurz: der kausale Zusammenhang, das innere Verhältnis der betreffenden, in der Wahrnehmung succedierenden Veränderungen ist kein empirisches Datum. Der Gedanke des Wirkens, der realen Abhängigkeit der nachfolgenden Veränderung von der vorangehenden, ist das rationale, apriorische Element, welches vom erkennenden Subjekt zu der Wahrnehmung hinzugesetzt und in dieselbe denkend hineingelegt wird, um ihr die Bedeutung eines kausalen Verhältnisses zu geben. Diese Ergänzung der unmittelbaren Erfahrung, diese Ausdeutung des wahrgenommenen äusseren Zusammenhanges zweier Veränderungen im Sinne eines inneren Zusammenhanges derselben, geschieht jedoch ganz und gar nach Anleitung durch die Erfahrung und in durch-

gängiger Beziehung auf dieselbe. Das Denken tritt nicht, wie bei Kant, mit einem fertigen Kausalbegriff, mit einer im Gemüt bereit liegenden Regel der notwendigen Verknüpfung an die Wahrnehmungen heran, um dieselben in völlig spontaner, autokratischer Weise zu modeln und zu rangieren, es drückt ihnen nicht eigenmächtig den Stempel seiner apriorischen Gesetze auf; das Denken lässt sich von der Erfahrung leiten, es geht mit ihr solidarisch Hand in Hand und deutet die Wahrnehmungen in demjenigen Sinne aus, welchen die Erfahrung bereits unmissverständlich nahegelegt hat. Dass ein Ding in Aktion gerät, seine Thätigkeit auf ein anderes Ding richtet und daraufhin dieses Ding sich verändert: dies ist der Inhalt der unmittelbaren Erfahrung, das wird als Thatsache wahrgenommen, ohne jedes Zuthun des Denkens. Diesen empirischen Wink benutzt das Denken. Weil die Veränderung, welche ein Ding erfährt, an die Thätigkeit, welche ein anderes Ding äussert, kontinuierlich sich anschliesst, deshalb führt das Denken, um diese Kontinuität zu rechtfertigen und in befriedigender Weise zu erklären, jene Veränderung auf diese Thätigkeit als ihren Grund zurück und fasst dieselbe als unter der Einwirkung der letzteren entstanden auf. Das Ding, welches die Thätigkeit ausübt, erhält jetzt die Bedeutung der Ursache, die Veränderung, welche an einem anderen Ding vorgeht, die Bedeutung der Wirkung, und der wahrgenommene Vorgang gilt jetzt als kausales Verhältnis. Die kausale Verknüpfung der Wahrnehmungen durch das Denken ist also nichts anderes, als eine besondere Art der Beurteilung und Ausdeutung eines vorgefundenen empirischen Thatbestandes, der Ausdruck unseres begründenden, Einheit und inneren Zusammenhang stiftenden Denkens. Die Kausalität ist keine besondere Kategorie, keine fertige Form, welche die Wahrnehmungen annehmen müssen; sie ist vielmehr das gemeinschaftliche Produkt aus den beiden Erkenntnisfaktoren, Erfahrung und Denken, von denen jeder seinen Beitrag zu dieser Vorstellung liefert.

Aus der Kantischen Fassung der Kausalität ergab sich notwendig die Aufgabe, die objektive Gültigkeit des Kausalbegriffs zu deduzieren. Wenn nämlich die Kausalität für einen reinen Verstandesbegriff, für eine apriorische, im erkennenden Bewusstsein wurzelnde Regel der notwendigen Verknüpfung erklärt wurde, dann musste nachgewiesen werden, dass und wie diese subjektive Form des Denkens Gültigkeit für die Objekte der Erfahrung erhalten könne. Eine solche Deduktion ist auf dem Standpunkt Sigwarts

vollkommen überflüssig. Hier ruht ja die Kausalität nicht als fertige Form im erkennenden Subjekt; vielmehr ist es die Erfahrung, welche durch die bestimmte Beschaffenheit der Wahrnehmungen dem Denken die Veranlassung, den entsprechenden Wink giebt, sich begründend und verknüpfend zu bethätigen und die Wahrnehmungen in ein inneres, kausales Abhängigkeitsverhältnis zu einander zu setzen. Wo die Erfahrung das entsprechende Objekt bietet zur kausalen Beurteilung, da stiftet das Denken zwischen den Wahrnehmungen kausale Zusammenhänge; wenn dagegen ein solches Objekt in der Erfahrung sich nicht findet, dann hat das Denken keine Veranlassung, sich kausal beurteilend zu äussern, und die kausale Synthese unterbleibt.

Aus Sigwarts Auffassung des kausalen Verhältnisses ergiebt sich als notwendige Konsequenz, dass diesem Begriff eine wesentlich andere erkenntnistheoretische Bedeutung zuerkannt werden muss, als Kant demselben vindiziert hatte. Kant hat im Interesse der Durchführung der Prinzipien seines transscendentalen Apriorismus die Kausalität im idealistischen Sinne auf das immanente Gebiet der Erscheinungen, als blosser Vorstellungen des Bewusstseins, eingeschränkt und geleugnet, dass dieselbe eine Geltung für das transscendente Gebiet des an sich Seienden besitze; nicht eine reale Daseinsweise der Dinge, wie sie unabhängig vom Bewusstsein existieren, sei die Kausalität, sondern eine blosse Vorstellungsweise, eine Form des erkennenden Bewusstseins. Diese idealistische Ausdeutung der Kausalität konnte aber nur dadurch ermöglicht werden, dass Kant das Moment des Wirkens, welches er bei seiner Definition der Kausalität als wesentliches Merkmal in diesen Begriff aufgenommen hatte, später aus demselben wieder eliminiert und die Kausalität als blosses Verhältnis regelmässiger Succession gefasst hat. Ganz anders steht die Sache bei Sigwart. Es ist gerade das Moment des Wirkens, was Sigwart bezüglich des kausalen Verhältnisses mit allem Nachdruck und mit vollem Recht betont; das Wirken vollendet ihm erst das Wesen der Kausalrelation; das Wirken hält er für die von Kant sehr richtig hervorgehobene, aber leider nicht festgehaltene „Dignität“, welche dem ursächlichen Verhältnis anhängt. Entsprechend dieser Auffassung kann nun aber die Kausalität nicht mehr für eine blosse Vorstellungsweise, für eine Form des erkennenden Bewusstseins erklärt werden, sondern sie muss notwendig die Geltung einer Daseinsweise der selbst-realen Dinge, einer Form des vom Bewusstsein unabhängigen Seienden erhalten. Die idealistische

Ausdeutung der Kausalität muss der realistischen den Platz räumen. Denn wenn ausdrücklich betont und daran festgehalten wird, dass das Verhältnis regelmässiger Succession das Wesen der Kausalität nicht erschöpft, das vielmehr dasjenige, was wir Ursache nennen, jedesmal ein Ding ist, welches durch seine Thätigkeit in die Sphäre eines anderen Dinges eingreift und hier eine Veränderung bewirkt: so ist ohne weiteres klar, dass die Kausalität nicht mehr die Bedeutung eines blossen Verhältnisses zwischen den Erscheinungen als Bewusstseinsinhalten haben kann, vielmehr im Sinne eines realen, in der Welt der Dinge wirklich sich vollziehenden Vorgangs gefasst werden muss. Der Gedanke des Wirkens der Dinge aufeinander führt notwendig über die immanente Sphäre des Bewusstseins ins transscendente Gebiet des Seienden. Die phänomenalistische Auffassung der Kausalität, die Kant vertreten hat, kann auf dem Standpunkt Sigwarts nicht mehr gelten; vielmehr nimmt hier die Kausalität notwendig die Bedeutung einer ontologischen Kategorie an. Allerdings erfahren wir nicht, dass Dinge aufeinander wirken; wir erfahren nur, dass Veränderungen aufeinander folgen. Indem wir aber die Zustandsänderung, welche wir an einem Ding wahrnehmen, auf die Thätigkeit eines anderen Dinges als den Grund derselben denkend zurückführen, und durch diesen Gedanken des Wirkens die unmittelbare Erfahrung rational ergänzen und ausdeuten, greifen wir damit über die immanente Sphäre des bloss Vorgestellten hinaus und setzen das so gestiftete kausale Verhältnis als existierend im Gebiet des an sich Seienden.

Mit dem Begriff der Kausalität in der Bedeutung des Wirkens hängt der Begriff der Kraft aufs innigste zusammen. Auf diesen Zusammenhang hat auch Kant in seiner Definition des Kausalbegriffs richtig hingewiesen. Da es ihm aber mit dieser Definition nicht recht Ernst gewesen ist, da er dieselbe nur als traditionelles Vermächtnis hingenommen hatte, um sie dann stillschweigend wieder preiszugeben und in Übereinstimmung mit seinem Idealismus einen anderen Kausalbegriff, nämlich den phänomenalistischen, einzuführen, so hat er sich auch weiter keine Mühe genommen, über den Begriff der Kraft nähere Aufklärung und Rechenschaft zu geben. Dieser Forderung musste aber Sigwart, der gerade den Kausalbegriff, welchen Kant aufgegeben hatte, für den richtigen erklärt, Genüge leisten.

Was bedeutet Kraft, und wie gelangen wir zu dieser Vorstellung? Kraft bedeutet einen dauernden Zustand der Wirkungsfähigkeit, ein Vermögen, welches ein Ding besitzt, und wodurch es

befähigt wird, auf andere Dinge zu wirken. Das Ding wirkt, weil ihm die Kraft, als Fähigkeit des Wirkens, innewohnt, und es wirkt dadurch, dass es diese Kraft äussert. Die Momente des Wirkens und der Kraft sind also unzertrennlich miteinander verbunden. Als aktuelle Kraftäusserung, als einmaliger Impuls, fällt die Kraft mit dem Wirken zusammen; die Kraftäusserung, das Wirken, setzt aber die Kraft als bleibende Potenz, als dauernden Zustand der Wirkungsfähigkeit eines Dinges voraus. Welches ist nun der Ursprung dieser Vorstellung der Kraft? Wie kommen wir dazu, Dingen Kräfte zuzuschreiben? Diese Frage ist sehr wichtig; denn erst durch Beantwortung derselben gewinnen wir eine vollständige Einsicht in das Wesen unserer Kausalvorstellung.

Es ist dargelegt worden, dass die Vorstellung des Wirkens, das wesentliche Merkmal der Kausalität, nicht von der Erfahrung stammt, sondern ein rationales, apriorisches Element unserer Erkenntnis bedeutet. Wenn nun aber der Begriff der Kraft mit dem Begriff des Wirkens aufs innigste zusammenhängt, insofern die Kraft nichts anderes bedeutet, als die Fähigkeit des Wirkens, so könnte es scheinen, dass auch die Vorstellung der Kraft aus der Erfahrung nicht entspringen könne. Allein dieser Schluss wäre doch nicht ganz zutreffend. Bei genauerem Zusehen zeigt es sich nämlich, dass die Vorstellung der Kraft allerdings auf empirischer Grundlage ruht; nur reicht die Erfahrung als solche nicht aus, um diese Vorstellung in ihrer charakteristischen Eigentümlichkeit in uns zu erzeugen.

Es ist nur eine geringe Besinnung erforderlich, um einzusehen, dass die Thatsachen der äusseren Erfahrung, die Vorgänge in der Aussenwelt, an sich betrachtet, keine derartigen Merkmale aufweisen, die geeignet wären, in uns den Gedanken entstehen zu lassen, dass den Dingen Kräfte innewohnen. Alles, was wir bezüglich der Vorgänge in der Aussenwelt erfahren, beschränkt sich auf die Wahrnehmung der Aufeinanderfolge von Veränderungen; von Kräften, welche die Dinge besitzen, und wodurch sie jene Veränderungen bewirken, erfahren wir, so lange wir nur Zuschauer der Vorgänge ausser uns sind, absolut nichts. Allein wir sind nicht bloss passive Zuschauer der Vorgänge, die ausser uns sich abspielen: in uns selbst besitzen wir in unserem Wollen eine unversiegbare Quelle des Wirkens. Wir vollziehen Willensakte, führen dadurch bestimmte Bewegungen unserer Leibesglieder aus, und werden auf diese Weise zu Ursachen von Veränderungen in der Aussenwelt. Jedesmal nun, wenn wir einen Willensakt ausführen, sind wir uns unserer Thätigkeit,

unserer Aktivität bewusst, wir erleben die Kraft unseres Wollens. Der Ursprung der Vorstellung der Kraft ist also die innere Erfahrung unseres eigenen Wollens. Allein man würde doch irren, wenn man meinen wollte, dass auf diesem Wege der Begriff der Kraft, in seiner eigentlichen, vollen Bedeutung, gebildet werde. Das ist nicht der Fall. Denn die Kraft, die wir erfahren, wenn wir durch unser Wollen eine Handlung vollziehen, ist nicht die bewirkende Kraft, sondern nur ein Zustand unseres Bewusstseins, ein Gefühl der Anstrengung unseres Wollens. Dass die betreffende Bewegung meiner Glieder durch meinen Willensakt bewirkt werde, das erfahre ich nicht: ich erfahre nur die Aufeinanderfolge dieser beiden Veränderungen. Die Bedeutung eines bewirkenden Moments erhält das in meinem Willensakt enthaltene Kraftgefühl erst dadurch, dass ich die wahrgenommene Bewegung der Glieder auf den darauf gerichteten Willensakt als ihren Grund zurückführe, also zwischen den beiden Thatsachen der Erfahrung, die an sich betrachtet in keinem inneren Zusammenhang mit einander stehen, denkend eine Synthese stifte. Somit erweist sich die Vorstellung der Kraft, in der ihr wesentlich zukommenden Bedeutung eines wirkenden Moments, als das Produkt aus der inneren Erfahrung unseres Wollens und dem die Thatsachen dieser Erfahrung rational ausdeutenden begründenden Denken. — Nun ist die Vorstellung der Kraft, die wir in der soeben dargelegten Weise gewinnen, doch erst die Vorstellung einer einmaligen Kraftäusserung, eines einzelnen Willensimpulses; die Bedeutung eines Vermögens, eines dauernden Zustandes der Wirkungsfähigkeit, hat sie dadurch noch nicht erhalten. Da wir uns aber bewusst sind, dass wir Handlungen vollziehen können, sobald wir nur wollen, da wir wissen, dass aus unseren Willensakten jedesmal bestimmte Handlungen hervorgehen, so schreiben wir uns ein dauerndes Vermögen des Wirkens zu; wir führen die einzelnen Willensimpulse, die momentanen Willensakte, auf eine Willenskraft zurück, die als bleibendes Vermögen ihnen zu Grunde liegt und durch dieselben in Wirkung gesetzt wird. Auf diese Weise konzipieren wir den Begriff der Kraft, als eines dauernden Zustands der Wirkungsfähigkeit, der in den einzelnen Kraftäusserungen sich aktualisiert. — Nachdem wir so auf Grund der denkenden Ausdeutung der Thatsachen der inneren Erfahrung, der Willensvorgänge, den Begriff der Kraft gebildet haben, übertragen wir denselben auf die Thatsachen der äusseren Erfahrung, auf die Vorgänge, die in der Welt ausserhalb unseres Bewusstseins sich abspielen. Wir deuten dieselben

anthropomorphistisch, wir schreiben den Dingen nach Analogie unseres Wollens Kräfte zu, wodurch diese Dinge wirken und Veränderungen hervorrufen. Indem wir zwischen den wahrgenommenen Vorgängen in der Aussenwelt kausale Synthesen begründen, legen wir gleichsam in diesem Akt unseres kausalen, begründenden Denkens Kräfte in die Dinge hinein und bereichern auf diese Weise die Thatsachen der äusseren Erfahrung durch ein Element, welches — zwar nicht in seiner vollen Bedeutung, aber doch bis zu einem gewissen Grade — in der inneren Erfahrung unserer Willensvorgänge als Thatsache gegeben ist. Die Kausalität unseres Wollens dient uns somit zum Muster, nach welchem wir alle übrigen ursächlichen Verhältnisse beurteilen und unserem Verständnis nahe bringen.

So sind denn in Sigwarts Auffassung der kausalen Relation alle diejenigen Momente, welche Kant ursprünglich als wesentliche Merkmale des Kausalbegriffs angeführt, die er aber später aus demselben eliminiert hatte, wieder zu ihrem Recht und zur vollen erkenntnistheoretischen Geltung gekommen. Der Kantische Satz, dass die Kausalität auf den Begriff der Handlung, d. h. des Wirkens, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz führt, ist durch sorgfältige Analyse begründet und als wahr anerkannt. Nachdem aber dieses geschehen ist, konnte Kants idealistischer und phänomenalistischer Standpunkt, auf welchem jener Satz vollkommen unverständlich war, in der Frage der Kausalität nicht mehr aufrecht erhalten werden; die Kausalität musste die Bedeutung eines bloss vorgestellten, gedachten Verhältnisses zwischen den Erscheinungen als Bewusstseinsinhalten verlieren und wurde zu einem realen, seienden Verhältnis zwischen den Dingen, wodurch ihr wahrer Sinn wiederhergestellt worden ist.

Die Analyse der ursprünglichen, aller wissenschaftlichen Reflexion und Bearbeitung vorangehenden Kausalvorstellung hat die einzelnen Elemente, welche in dieser Vorstellung liegen, herausgehoben und ihren Sinn klargelegt. Nunmehr ergiebt sich die Aufgabe, diese Elemente logisch zu fixieren und zu vollenden, um dieselben in unzweideutiger, strenger Fassung auf einen festen Begriff zu bringen.

Die Auffassung der Kausalität in der Bedeutung des Wirkens machte es Sigwart möglich, eine wichtige, das kausale Verhältnis betreffende Frage in befriedigender Weise zu lösen, nämlich die Frage nach dem Zeitverhältnis zwischen Ursache und Wirkung. Bei Kant finden wir bezüglich dieser Frage keine eindeutige, sondern

eine zweideutige, schwankende Antwort. Auf dem Standpunkt des Kantischen Phänomenalismus, wo die Kausalität ein blosses Verhältnis regelmässiger Succession der Erscheinungen bedeutet, hätte besagtes Zeitverhältnis konsequenterweise dahin bestimmt werden müssen, dass in allen Fällen der kausalen Relation die Ursache das vorangehende, Wirkung das nachfolgende Glied sei, beide also in verschiedene Zeitpunkte fallen. Nun will aber Kant Fälle finden, in denen Ursache und Wirkung nicht aufeinander folgen, sondern zugleich sind. Um diese merkwürdige Erscheinung mit seiner Fassung der Kausalität als eines Verhältnisses regelmässiger Succession in Übereinstimmung zu bringen, statuiert Kant einen Unterschied zwischen der Zeitordnung und dem Zeitablauf und meint, dass der Ordnung in der Zeit nach die Ursache immer früher sei, als die Wirkung, auch wenn keine Zeit zwischen beiden verlaufe. Allein durch diese Wendung hat Kant mehr Verwirrung als Klarheit in unsere Frage hineingebracht und das Problem umgangen, anstatt es wirklich zu lösen. Diese Lösung giebt erst Sigwart.

Bleiben wir bei der unmittelbaren Wahrnehmung, betrachten wir den Moment, wo die Ursache wirkt, und die Veränderung als bewirkten, fertigen Zustand, dann folgt ohne Zweifel die Wirkung auf die Ursache, beide fallen in verschiedene Zeitpunkte. Erst wirkt die Ursache, und dann erfolgt die Wirkung. Wenn wir aber bedenken, dass ja die betreffende Veränderung als Wirkung eben durch die Aktion der Ursache bewirkt wird, wenn wir den Moment in Betracht ziehen, wo ein Ding als Ursache durch seine Thätigkeit in die Sphäre eines anderen Dinges eingreift und hier den Beginn einer Veränderung hervorruft: dann müssen wir sagen, dass Ursache und Wirkung zeitlich nicht auseinanderfallen, sondern in denselben Zeitpunkt zusammenfallen. Die Aktivität der Ursache und das Entstehen des Effekts, das Wirken der Ursache und der Beginn der Wirkung sind streng gleichzeitig, sie fallen in denselben Zeitpunkt.

Kant behauptet, dass, weil einerseits jede Veränderung ihre Ursache hat, und weil anderseits die Veränderung, als Übergang eines Dinges aus einem Zustand in den anderen, nicht plötzlich, sondern kontinuierlich, in einer Reihe stetig aneinander sich anschliessender Phasen, in einer Zeit geschieht, die Ursache in der ganzen Zeit, in welcher die Veränderung als Wirkung vorgeht, ihre Kausalität beweise, jede Veränderung also nur durch eine kontinuierliche Handlung der Kausalität möglich sei. Das Wirken der Ursache dauert von dem Moment an, wo die Veränderung beginnt,

bis zu demjenigen, wo diese Veränderung als fertiger Effekt zum Abschluss gekommen ist; cessante causa cessat effectus.

Allein diese Kantische Auffassung trifft nicht zu.

Es muss zunächst bemerkt werden, dass die Frage, ob die Ursache während der ganzen Zeit, in welcher die Veränderung vorgeht, wirkt oder nicht, auf dem phänomenalistischen Standpunkt Kants vollkommen gegenstandslos ist. Wer nämlich die Kausalität für ein blosses Verhältnis zwischen den Erscheinungen als Bewusstseinsinhalten betrachtet, der darf vom Wirken der Dinge aufeinander nicht reden, und der braucht auch dementsprechend unsere Frage gar nicht zu stellen. Wenn aber Kant es trotzdem gethan hat, so geschah dies aus dem Grunde, weil er den ontologischen Kausalbegriff, den er zu Gunsten des phänomenalistischen, welcher allein mit seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt vereinbar ist, gern preisgeben möchte, doch in Wahrheit nicht loswerden kann, sondern immer wieder in denselben zurückfällt. Sehen wir von dieser Inkonsequenz ab, so erweist sich die Kantische Lösung des in Rede stehenden Problems als unzutreffend.

Wenn ein Ding als Ursache auf ein anderes Ding wirkt und hier eine Zustandsänderung bewirkt, so beschränkt sich die Dauer des Wirkens auf den momentanen Akt, wodurch das Ding, welches die Wirkung erleidet, unter dem Einfluss der Kraft des wirkenden Dinges bestimmt wird, aus dem Zustand, in welchem es sich vor dem Wirken befand, in einen anderen überzugehen. Der Akt des Wirkens vollendet sich darin, dass durch ihn der Anstoss zum Beginn der Veränderung gegeben wird. Die weitere Veränderung die auf den Akt des Wirkens folgt, ist nicht mehr unmittelbarer Effekt der wirkenden Ursache, sondern nur ein mittelbarer, nämlich die notwendige Folge dieses Effekts. Demnach muss in dem durch das Wirken der Ursache hervorgebrachten Effekt zweierlei unterschieden werden: dasjenige, was aus dem Wirken der wirkenden Substanz hervorgeht, und dasjenige, was aus dem Beharrungsvermögen der die Wirkung erleidenden Substanz folgt. Die Veränderung, welche ein Ding durch das Wirken eines anderen Dinges erfährt, setzt sich also zusammen aus der unmittelbaren, dem Wirken gleichzeitigen Veränderung und aus der Fortentwicklung des durch dieses Wirken eingeleiteten Veränderungsprozesses, in welchem das betreffende Ding unabhängig von weiterer Einwirkung von selbst beharrt.

Aus diesem Umstand ergiebt sich eine weitere wichtige Folgerung.

Das gewöhnliche Bewusstsein ist geneigt, das Ding, welches durch das Wirken eines anderen Dinges eine Veränderung erfährt, als den rein passiven Schauplatz zu betrachten, auf welchem das wirkende Ding in despotischer Omnipotenz seine Kraft ausübt. Das Ding, welches wirkt, gilt als rein thätig, das Ding, auf welches gewirkt wird, als rein leidend, und die bewirkte Veränderung, der hervorgebrachte Effekt, soll seinen Grund ausschliesslich in der wirkenden Substanz haben, welche als die eigentliche und vollständige Ursache desselben angesehen wird. Allein diese Auffassung trifft das Wesen des kausalen Verhältnisses nicht. Wenn nämlich, wie oben ausgeführt worden ist, die Aktion der Ursache und das Werden des Effekts streng gleichzeitig ist, und wenn anderseits der hervorgebrachte Effekt zusammengesetzt ist aus demjenigen, was unmittelbarer Erfolg des Wirkens der wirkenden Substanz ist, und demjenigen, was aus dem Beharrungsvermögen der die Wirkung erleidenden Substanz hervorgeht: so ergiebt sich, dass der Grund der bewirkten Veränderung keineswegs ausschliesslich in der einen Substanz liegt, sondern ebensosehr in der anderen Substanz gesucht werden muss. Die Veränderung, welche die Substanz B erfährt, ist nicht der alleinige Effekt der Thätigkeit der Substanz A, vielmehr das Produkt aus dem gemeinschaftlichen Thun beider Substanzen, von denen jede ihren Beitrag zur Hervorbringung derselben liefert. Das kausale Verhältnis zwischen zwei Substanzen, woraus eine bestimmte Veränderung als Wirkung hervorgeht, ist also nicht das Verhältnis eines einseitigen Thuns und eines einseitigen Leidens, vielmehr eine gegenseitige dynamische Beziehung der Substanzen zueinander, vermöge welcher diese Substanzen in ihrer Verhaltungsweise sich nacheinander richten, die Art ihres Thuns einander wechselseitig bestimmen und durch ihr Zusammenwirken die betreffende Veränderung hervorrufen.

Somit erweist sich die Kausalität, ihrem Wesen nach, als ein Verhältnis der Wechselwirkung zwischen zwei Substanzen. Auch Kant redet von Wechselwirkung; aber er betrachtet dieselbe für eine besondere, von der Kausalität verschiedene Kategorie. Wäre Kant tiefer in das Wesen der Kausalität eingedrungen, hätte er das kausale Verhältnis einer eingehenden, voraussetzungslosen Analyse unterworfen, hätte er, in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch, in welchem immer eine Fülle richtiger Beobachtungen, wenn auch

meist nur in unreflektierter Form, niedergelegt ist, das Moment des Wirkens in den Vordergrund gerückt, wäre er bei seinen Untersuchungen den Weg, welchen Sigwart eingeschlagen hat, gegangen: dann würde sich ihm ergeben haben, dass Kausalität und Wechselwirkung nicht zwei verschiedene Verhältnisse, sondern ein und dasselbe Verhältnis bedeuten. Statt dessen glaubte Kant, durch Humes Auffassung des kausalen Verhältnisses irre geführt, Kausalität und Wechselwirkung als besondere Verhältnisse voneinander trennen zu müssen, und er hat sich dadurch den Weg zur Gewinnung des richtigen Kausalbegriffs versperrt. Kant hat den einheitlichen Kausalgedanken in zwei Momente zerlegt, die er als verschiedene Verhältnisse betrachten zu müssen geglaubt hat, die aber im Gegenteil voneinander gar nicht getrennt werden können, sondern miteinander innigst zusammenhängen und im Verein den wahren Begriff der Kausalität ergeben. Kant hat die Kausalität vom Begriff der Substanz faktisch losgelöst und dieselbe als blosses Verhältnis der regelmässigen Succession gefasst; erst im Begriff der Wechselwirkung führt er den Substanzbegriff ausdrücklich ein, indem er behauptet, dass Substanzen, sofern sie zugleich sind, im Verhältnis der Gemeinschaft oder Wechselwirkung miteinander stehen. Nun, diese Gedanken enthalten ohne Zweifel Wahrheit, aber gesondert voneinander enthält jeder nur die halbe Wahrheit; denn was Kant hier als besondere Verhältnisse hinstellt, sind in der That nur die beiden unselbständigen Momente im Kausalgedanken, Momente, aus deren Vereinigung erst der wahre Begriff der Kausalität sich ergiebt. Ohne Zweifel ist das Moment der Succession der Veränderungen ein wesentliches Merkmal der Kausalität. Aber dieses Merkmal erschöpft nicht das Wesen des kausalen Verhältnisses. Dasselbe wird vielmehr erst durch das Moment des Wirkens vollendet, dieses führt aber notwendig auf den Begriff der Substanz. Nun hat uns die strenge Fassung des Gedankens des Wirkens zu der Einsicht geführt, dass das Wirken als Verhältnis des Zusammenwirkens, der Wechselwirkung zwischen zwei Substanzen betrachtet werden muss. Im Akt des Wirkens treten also die Substanzen in das Verhältnis der Gemeinschaft oder Wechselwirkung zueinander, und neben dem Moment der Succession, das im kausalen Verhältnis liegt, kommt das Moment der Gleichzeitigkeit zu seinem Recht, insofern die Aktion der Ursache und das Werden des Effekts als streng gleichzeitig gedacht werden müssen, während die Weiterentwicklung des Effekts auf den Akt des Wirkens folgt. So sind also in Kants Erkenntnis-

theorie alle Momente des Kausalgedankens thatsächlich enthalten. Aber diese Momente liegen hier im konfusen Durcheinander und sind in ihrer Bedeutung nicht gehörig gewürdigt und nicht in das richtige Licht gestellt. Es bedurfte erst des eminenten Scharfsinns Sigwarts, um diese Momente voneinander zu sondern, zueinander in das richtige Verhältnis zu setzen, ihre Bedeutung klar zu legen, und dadurch den wahren Kausalbegriff zu bilden.

Die Einsicht, dass die Kausalität ein Verhältnis der Wechselwirkung zwischen den Substanzen bedeutet, führt zu einer Umbildung des ursprünglichen, populären Kraftbegriffs. Nach der gewöhnlichen Auffassung bedeutet die Kraft einen dauernden Zustand der Wirkungsfähigkeit einer Substanz, eine bleibende Eigenschaft, welche der Substanz ein für allemal zukommt und dieselbe befähigt, in die Sphäre anderer Substanzen eigenmächtig einzugreifen und hier Veränderungen zu bewirken. Allein diese Auffassung kann jetzt nicht mehr als richtig gelten. Wenn nämlich, wie sich uns soeben gezeigt hat, der Grund einer bestimmten Veränderung als Wirkung nicht ausschliesslich im Wirken der einen Substanz, sondern in dem gemeinschaftlichen Thun, in dem Zusammenwirken beider Substanzen, die im Akt des Wirkens in dynamische Beziehung zueinander treten, gesucht werden kann: so muss die Kraft ihre ursprüngliche Bedeutung einer Eigenschaft der Substanz aufgeben und wird notwendig zu einem Relationsbegriff. Die Kraft, als Fähigkeit des Wirkens, kommt der Substanz nicht zu, wenn man dieselbe als isoliert von anderen Substanzen betrachtet, sondern sie kommt ihr nur zu, insofern die Substanz in einer bestimmten Beziehung, in einer Relation zu anderen Substanzen steht. Einem Ding für sich kommt nicht die Macht zu, in die Sphären anderer Dinge in völlig autokratischer Weise verändernd einzugreifen; nur auf Grund einer dynamischen Beziehung zu anderen Dingen, nur im Verhältnis zu denselben, aus welchem ein gemeinsames Thun der Substanzen, eine Konkurrenz derselben zum Zweck der Hervorbringung eines bestimmten Effekts resultiert, kann ein Ding sich als Ursache wirkend bethätigen.

Kants phänomenalistischer Kausalbegriff, welcher die Ursache für eine regelmässig vorangehende, die Wirkung für eine regelmässig nachfolgende Veränderung erklärt hatte und vom Wirken der Dinge aufeinander eigentlich nichts wissen wollte, durfte und musste konsequenterweise ein Moment unberücksichtigt lassen, welches Sigwarts substantieller, ontologischer Kausalbegriff, welcher die

Ursachen als konkrete, seiende Dinge auffasst, die durch ihr Zusammenwirken die Veränderung als Wirkung hervorbringen, nicht übergehen konnte, sondern als ein weiteres wichtiges Moment im Begriff der kausalen Relation ausdrücklich hervorzuheben genötigt war. Wir meinen den Unterschied zwischen der wirkenden Ursache (causa efficiens) und der Bedingung (causa occasionalis), unter welcher diese Ursache wirkt.

Wir haben gesehen, dass der Grund des Wirkens in die Kraft, als den dauernden Zustand der Wirkungsfähigkeit eines Dinges, verlegt wird. Die strengere Fassung und Präcisierung des ursprünglichen Kraftbegriffs liess uns dann die Kraft als eine dynamische Beziehung der Substanzen zueinander, als ein Verhältnis zwischen ihren beiderseitigen Naturen, erscheinen, ein Verhältnis, welches, da es im Wesen dieser Substanzen seinen Grund hat, als unveränderlich und dauernd bestehend angesehen werden muss. Dass bestimmte Dinge bestimmte Wirkungen hervorbringen, liegt also im Wesen dieser Dinge, in der Natur ihrer wirkenden, konstanten Kräfte, dauernd begründet. Nun bringen aber die Dinge ihre Wirkungen nicht immer hervor; bestimmte Wirkungen sind mit bestimmten Ursachen nicht immer verbunden, wie etwa innerhalb unserer Gedankenwelt bestimmte Folgen mit bestimmten Gründen ewig zusammen sind: die Dinge wirken nur, wenn sie in bestimmte, veränderliche Relationen zueinander treten; „diese Relationen enthalten die Bedingungen der Wirkungsfähigkeit konstanter Kräfte, dasjenige, wovon es abhängt, ob und welche Veränderungen aus den im Begriff der Kraft gedachten wesentlichen Beziehungen der Dinge folgen.“

Dieser wichtige Unterschied zwischen der wirkenden Ursache und der Bedingung, unter welcher dieselbe wirkt, führt zur vollständigen Eruierung und abschliessenden Präcisierung der im kausalen Verhältnis enthaltenen zeitlichen Bestimmungen. — Der in der Kraft, d. h. in dem wesentlichen Verhältnis der Dinge zueinander, liegende Grund der Veränderung besteht dauernd, ist also von den Unterschieden der Zeit unberührt; aber die Relationen der Dinge, die Bedingungen, unter welchen konstante Kräfte wirken und Veränderungen hervorbringen, wechseln, sie sind bald vorhanden, bald nicht vorhanden, also den Unterschieden der Zeit unterworfen. Da nun der Grund des wechselnden Verhaltens der Dinge nicht in demjenigen liegen kann, was unveränderlich ist, also nicht in der konstanten dynamischen Beziehung der Dinge zueinander, sondern in demjenigen, was sich verändert, d. h. in den Relationen der Dinge,

so ist man geneigt, als den Grund des wechselnden Geschehens, als die Ursache der Veränderung, nicht in erster Linie die Dinge zu betrachten, sondern ihre Relationen. Thut man dieses, dann muss man ohne Zweifel sagen, dass die Ursache dem Eintreten der Veränderung als Wirkung vorangeht; denn die Veränderung ergiebt sich erst, nachdem die Dinge in bestimmte Relation zueinander getreten sind. Bedenkt man aber, dass diese Relation nicht das eigentliche, die Veränderung hervorbringende Prinzip ist, sondern nur die unerlässliche Bedingung darstellt, unter welcher Dinge wirken und durch ihre gemeinsame Aktion die betreffende Veränderung erzeugen, dann muss man, gemäss den früheren Ausführungen, anerkennen, dass Ursache und Wirkung, oder genauer das Wirken der Ursache und das Werden des Effekts streng gleichzeitig ist.

Die Analyse des Kausalbegriffs und die logische Bearbeitung und Präcisierung der in ihm enthaltenen Elemente haben zu dem Resultate geführt, dass die Kausalität wesentlich in dem Sinne zu fassen ist, dass aus einem bestimmten Verhältnis der Substanzen zueinander, einem Verhältnis, welches im Wesen der Substanzen begründet ist, und daher als unveränderlich gedacht werden muss, aus einer bestimmten konstanten dynamischen Beziehung zwischen den Substanzen, auf Grund ihrer, unter bestimmten wechselnden Bedingungen stattfindenden Wechselwirkung bestimmte Veränderungen als Wirkungen sich ergeben.

Aus der konsequenten Fassung und Durchführung dieses Gedankens ergiebt sich nun als notwendige Folgerung der Satz, dass dieselben Ursachen unter denselben Relationen, als Bedingungen ihres Wirkens, immer dieselben Wirkungen hervorbringen. Denn aus der Konstanz der wirkenden Kräfte folgt notwendig die Konstanz ihrer Wirkungsweisen. Ist die Kraft, d. h. das wesentliche Verhältnis der Substanzen zueinander, etwas Unveränderliches, dauernd Bestehendes, dann kann diese Kraft, solange die Bedingungen ihrer Wirkungsfähigkeit dieselben bleiben, nicht im bunten Durcheinander bald diese, bald eine andere, sondern sie muss stets dieselbe Veränderung bewirken. Der Zusammenhang zwischen den Veränderungen und den Ursachen, welche dieselben bewirken, muss demnach als ein gesetzlicher aufgefasst werden, in dem Sinne, dass aus dem dynamischen Verhältnis bestimmter Dinge zueinander unter denselben Relationen stets und überall die nämlichen Effekte hervorgehen.

In diesem Begriff des Gesetzes, in welchen wir das kausale

Verhältnis fassen, vollendet sich unsere Einsicht in die Notwendigkeit des Geschehens. Diese Notwendigkeit, welche ursprünglich in der Form einer blossen Nötigung, eines äusseren Zwanges, welchen die wirkende Substanz der die Wirkung erleidenden Substanz anthut, gedacht wird, vertieft sich in der fortschreitenden logischen Entwicklung des Begriffs und erscheint als eine solche, der beide Substanzen vermöge ihrer Natur gleichmässig unterworfen sind, nämlich als innerer Zusammenhang ihrer Wesensbestimmtheit, und äussert sich, entsprechend der Unveränderlichkeit der Substanzen und ihrer Kräfte, in der Konstanz, mit welcher unter gleichen Bedingungen der gleiche Effekt eintritt. Dadurch aber, dass wir die Veränderungen auf gesetzliche Realgründe, auf konstant wirkende Ursachen zurückführen, gewinnen wir, wo uns diese Reduktion gelingt, erst eine Einsicht in die reale Notwendigkeit des Geschehens. Denn erkennbar und begreifbar ist diese Notwendigkeit, wie Sigwart mit Recht sagt, nur in der Form allgemeiner Regeln, unter denen der einzelne Fall steht, nur dort, wo dieselbe Konstanz der Verknüpfung im Sein stattfindet, welche auf logischem Gebiete die Verknüpfung unserer Gedanken beherrscht, wo also eine Kongruenz realer und logischer Notwendigkeit möglich ist. Diese Kongruenz ist aber in der Form der kausalen Gesetze, denen die Veränderungen unterworfen sind, verwirklicht. Denn in derselben gesetzlichen Weise, mit derselben Konstanz, mit welcher in unserem Denken bestimmte Folgen an bestimmte Gründe geknüpft sind, gehen auf dem Gebiete des realen Geschehens bestimmte Wirkungen aus bestimmten Ursachen hervor.

Diese Erwägungen leiten bereits über zur Betrachtung des Kausalprinzips.

Wir haben in der Kausalität eine Synthese erkannt, wodurch unser Denken wahrgenommene Veränderungen auf gesetzliche Realgründe zurückführt, aus welchen dieselben mit Notwendigkeit hervorgehen. Diese kausale Synthese übt das Denken zunächst nur dort aus, wo in der Erfahrung thatsächlich solche Wahrnehmungen sich finden, welche dem Denken von selbst die Veranlassung geben, sich kausal verknüpfend zu bethätigen. Allein unser Denken beschränkt sich nicht auf dasjenige, was die Erfahrung als unmittelbare Thatsache von selbst bietet; das Denken geht vielmehr, vermöge einer natürlichen Tendenz, die ihm innewohnt, ausdrücklich darauf aus, kausale Synthesen zu vollziehen: es sucht ursächliche Zusammenhänge im wirklichen Geschehen und ist bestrebt, sämtliche Veränderungen auf gesetzliche Realgründe zurückzuführen, um dieselben dadurch als

notwendig zu begreifen. Der einfache Kausalgedanke, dass in der Wirklichkeit überhaupt kausale Zusammenhänge zwischen den Veränderungen sich finden, wird zum Kausalprinzip verallgemeinert, wonach sämtliche Veränderungen notwendig eintretende Erfolge gesetzlich wirkender Ursachen sind.

Kant hielt das Kausalprinzip für einen Grundsatz von apodiktischem Erkenntnischarakter, für ein streng allgemeines Naturgesetz, dessen Gewissheit völlig a priori besteht. Dass alle Veränderungen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung geschehen: dieser Satz sollte ein streng allgemeines und notwendiges Urteil, ein Axiom bedeuten. Allein es ist Kant — wie wir früher gezeigt haben — nicht gelungen, die behauptete Allgemeinheit und Notwendigkeit des Grundsatzes der Kausalität zu beweisen. Seine transscendentale Deduktion des Kausalprinzips, der vermeintliche Nachweis, dass das Gesetz der Kausalität deshalb für alle Erfahrung ausnahmslose Geltung besitzt, weil diese Erfahrung, d. h. die Erkenntnis objektiver Successionen, nur durch dieses Gesetz möglich ist, musste als gescheitert angesehen werden. Wenn wir uns Kants Terminologie bedienen, so konnte der Grundsatz der Kausalität nur als regulatives Prinzip gelten, als Leitfaden, wonach wir ursächliche Zusammenhänge in der Erfahrung suchen, aber er konnte nicht die Bedeutung eines konstitutiven Prinzips beanspruchen, er konnte nicht verbürgen, dass auf dem gesamten Gebiet der Erfahrung kausale Verknüpfungen zwischen den Veränderungen sich ausnahmslos finden müssen.

Sigwart ist unseres Wissens der erste Denker, welcher den Versuch, das Kausalprinzip als einen apodiktischen Satz hinzustellen und dessen objektive Gültigkeit zu deduzieren, als völlig vergebliches Bemühen klar erkannt und endgültig aufgegeben hat. Das Fundament, worauf Sigwart das Kausalprinzip stützt, ist daher von demjenigen, welches Kant demselben geben wollte, wesentlich verschieden.

Sigwart formuliert das Kausalprinzip im engen Anschluss an Leibniz, welcher diesen Grundsatz zuerst ausdrücklich aufgestellt hat. Danach soll für alles, was wirklich ist und geschieht, ein zureichender Grund vorhanden sein, warum es so und nicht anders ist und geschieht; alles soll seinen Grund haben, woraus es mit Notwendigkeit hervorgeht. Dieser Satz bedarf noch einer näheren Erklärung.

Der Gedanke, dass alles seinen Grund hat, woraus es notwen-

dig hervorgeht, kann in dieser uneingeschränkten Fassung nicht aufrecht erhalten werden. Denn in diesem Falle würden wir bei der Zurückführung des Gegebenen auf Realgründe einem unvermeidlichen regressus in infinitum verfallen, das Seiende in lauter Relativitäten und Derivate auflösen, und es bliebe kein Raum übrig für ein absolutes, einfach und schlechthin Seiendes übrig. Ein solches einfach Seiendes muss aber angenommen werden. Denn jeder Grund, woraus etwas als notwendig erkannt wird, zerfällt in ein Seiendes, das vorausgesetzt wird, und in das Verhältnis des Zusammenhangs mit seiner Folge, durch welchen diese notwendig ist. Bei einem einfach Seienden, das nur anzuerkennen ist, nach dessen Grunde aber nicht mehr gefragt werden darf, muss also unsere Erkenntnis schliesslich stehen bleiben. Was in letzter Instanz als dieses schlechthin Seiende angesehen werden soll, ob im pantheistischen Sinne eine absolute Substanz, aus welcher alles einzeln Seiende als Modifikation derselben hervorgeht, oder im theistischen Sinne ein transscendenter Weltgrund, welcher alles Einzelne ins Dasein gesetzt hat, das ist eine metaphysische Frage, welche das Kausalprinzip als solches nicht berührt. Dieses muss nur dahin näher bestimmt und restringiert werden, dass unser Suchen nach Gründen, woraus das Gegebene als notwendig begriffen wird, schliesslich ein einfach Seiendes voraussetzen muss, nach dessen Grunde man nicht weiter suchen darf.

Fragen wir nun, was unter dem Grund zu verstehen sei, woraus ein Seiendes notwendig hervorgehen soll, so ist klar, dass das Kausalprinzip in seiner Allgemeinheit über die besondere Art dieses Grundes nichts aussagt. Mit dem Ausdruck „Grund“ wird nur ganz allgemein das Begründetsein eines Etwas in einem anderen Etwas vorausgesetzt, nicht aber die Art und Weise dieses Begründetseins bestimmt.

Betrachten wir die Dinge als etwas einfach Daseiendes und fragen nur nach dem Grund desjenigen, was aus der Natur dieser Dinge folgt, so kann dieser Grund bald im Wesen der Substanzen, bald in ihren Verhältnissen zueinander gesucht werden. Im ersteren Falle ist der Grund, im Sinne einer inneren, immanenten Ursache, ein Ding, welches vermöge seines Wesens eine Reihe beharrender und wechselnder Zustände aus sich selbst entwickelt; im letzteren Falle ist der Grund, im Sinne einer äusseren, transeunten Ursache, eine solche wechselseitige Beziehung der Dinge zueinander, aus welcher unter bestimmten Bedingungen notwendig bestimmte Ver-

änderungen dieser Dinge sich ergeben. In welcher Richtung in konkreten Einzelfällen der Grund gesucht werden muss, ob etwas auf eine immanente, oder auf eine transeunte Ursache zurückzuführen ist, das richtet sich ganz und gar nach der besonderen Natur der bezüglichen Objekte. Das Kausalprinzip kann darüber schlechterdings nichts Allgemeingültiges bestimmen.

Fragen wir nun, welches Recht wir besitzen, das Kausalprinzip als einen streng allgemeinen und notwendigen Satz, dem das Seiende ohne Ausnahme entsprechen muss, zu behaupten, so erteilt uns Sigwart die Antwort, dass dieses Recht, rein logisch betrachtet, sich in keiner Weise ausreichend begründen lässt. Der Satz, dass sämtliche Zustände und Veränderungen, die wir auf Substanzen als deren Träger beziehen, sei es im Wesen dieser Substanzen, sei es in ihrem gesetzlichen Verhältnis zueinander ihren zureichenden Realgrund haben, woraus sie mit Notwendigkeit hervorgehen: dieser Satz ist weder ein Axiom, ein selbstevidentes, keines Beweises bedürftiges Urteil, noch lässt er sich aus irgendwelchen axiomatischen Prinzipien als notwendige Folge deduzieren. Die Erfahrung aber reicht wegen ihres beschränkten Umfangs zur Begründung des Kausalprinzips nicht aus. Die Geltung eines allgemeinen und denknotwendigen Prinzips kann also der Grundsatz der Kausalität nicht beanspruchen. Nur durch das Wesen unseres Denkens, welches gesetzmässig ist und in der Einsicht in die Notwendigkeit des Seienden sich befriedigen will, welches nicht eher zur Ruhe gelangt, als bis es ihm gelungen ist, das thatsächlich Gegebene als die notwendige Folge eines gesetzlichen Realgrundes zu erkennen: nur durch das Wesen unseres Denkens lässt sich die Tendenz, das Seiende als notwendig zu begreifen, als eine schlechthin allgemeine legitimieren. Freilich ist diese Legitimation weit davon entfernt, eine wirkliche Demonstration der objektiven Gültigkeit des Kausalprinzips zu sein. Denn daraus, dass unser Denken den Zweck verfolgt, das Seiende als notwendig zu begreifen, ergiebt sich nicht, dass dieses Seiende als notwendig begreifbar ist, dass es also solche Zusammenhänge zwischen bestimmten Folgen und bestimmten Gründen aufweist, welche das Denken in demselben sucht und finden möchte. Eine Kongruenz zwischen Denken und Sein, zwischen den Formen unserer Intelligenz und dem Lauf der Dinge, lässt sich nicht demonstrieren. Dem Denken bleibt nichts anderes übrig, als vom Seienden zu fordern, dass es ihm ein seinen Tendenzen entsprechendes Objekt bietet. Und so erweist sich denn das Kausalprinzip als ein Postulat

unseres Strebens nach Erkenntnis des Seienden, als eine Forderung, welche das Denken im Interesse dieser Erkenntnis an die Wirklichkeit stellt. — Der Grundsatz der Kausalität steht ohne Zweifel a priori fest; aber nicht in der Form eines denknotwendigen Satzes, sondern nur in der Form einer notwendigen Forderung, welche aus dem Wesen unseres Denkens unmittelbar sich ergiebt. Als Postulat ist aber das Kausalprinzip kein schlechtweg theoretischer Satz, sondern es wurzelt letzten Endes in unserem Wollen, zu dessen Zwecken auch die Erkenntnis des Seienden gehört. Es ist der Ausdruck unseres zwecksetzenden, auf die Erkenntnis der Wirklichkeit gerichteten intelligenten Willens, und dieser Zusammenhang mit dem Wollen giebt ihm diejenige charakteristische Eigentümlichkeit wieder, die es als rein theoretischer Satz verlieren müsste. Theoretisch lässt sich die Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips nicht erweisen, der Grund seiner Gewissheit ist nicht die logische Notwendigkeit; wir hätten also, rein logisch betrachtet, keinen zureichenden Grund, an der Wahrheit dieses Satzes so zuversichtlich festzuhalten. Weil wir aber die Wirklichkeit erkennen wollen, weil wir den Zweck haben, das Gegebene als notwendig zu begreifen, so besitzt das Kausalprinzip, welches uns als unentbehrliches Mittel zu diesem Zweck dient, in unserer Überzeugung jenen Grad von Festigkeit und Gewissheit, der ihm aus rein theoretischen Gründen nicht zukommt.

Wenn wir Sigwarts Auffassung des Kausalprinzips mit derjenigen Kants vergleichen, so ist dieser Vergleich so recht dazu geeignet, unser übermässiges Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der menschlichen Erkenntniskräfte auf ein sehr bescheidenes Mass zu reduzieren und das Gefühl der Bescheidenheit in uns zu erwecken. Verschwunden ist die stolze Zuversicht, welche Kants rationalistische Erkenntnistheorie beseelte, und die er in dem Satze zum Ausdruck brachte: Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor. Freilich — dieser Satz konnte nur solange als wahr gelten, als man mit Kant an der idealistischen Grundansicht festhielt, wonach die Natur nicht eine Welt der Dinge an sich ist, sondern nur eine durch Formen und Gesetze des erkennenden Bewusstseins durchgängig bedingte Erscheinungswelt, die mit der Sphäre des an sich Seienden in keinem Zusammenhang steht. Nachdem man aber mit dieser Auffassung, die Kant selbst nicht imstande war konsequent durchzuführen, gebrochen hatte, sobald man im Geiste der realistischen Erkenntnis-

theorie das Dasein einer vom Bewusstsein unabhängigen Welt anerkannte, die nach eigenen Gesetzen geregelt ist, mit dem erkennenden Bewusstsein im kausalen Zusammenhang steht und in den Wahrnehmungen als Objekt unserer Erkenntnis des Wirklichen sich darstellt, konnte natürlich davon nicht mehr die Rede sein, dass unser Denken der Natur die Gesetze ihres Verhaltens a priori bestimme. Dann liess sich aber auch die Kongruenz zwischen Denken und Sein nicht mehr als notwendig demonstrieren. Es blieb nur die Forderung übrig, dass das Seiende so beschaffen sein solle, dass dem Denken, welches das Gegebene als notwendig begreifen will, die Möglichkeit gegeben werde, seinen Zweck zu verwirklichen. Dass aber die Natur dieser Forderung unseres Denkens thatsächlich entgegenkommt, dass es uns in der That gelingt, das Gegebene auf gesetzlich wirkende Realgründe zurückzuführen und dadurch als notwendig zu begreifen: dieser Umstand weist auf eine vernünftige Ordnung der Dinge hin, welche die geforderte Kongruenz zwischen Denken und Sein ermöglicht.

Korrekturen und Konjekturen zu Kants ethischen Schriften.[1]

Von Erich Adickes.

I.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Hb S. 248. Ki S. 18. „Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil sie bloss eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist.“ Nach „Achtung“ könnte man versucht sein, der grösseren Deutlichkeit und Sprachrichtigkeit wegen „vor ihm“ resp. „für dasselbe“ (sc. das Objekt) einzuschieben. Doch ist die Auslassung der beiden Worte und die daraus resultierende Ungenauigkeit ganz Kantisch. Statt „weil sie bloss“ muss es aber heissen: „weil es bloss“. Bezieht man das „sie“ auf „Achtung“ oder „Neigung“, so giebt der Satz keinen Sinn. Die Beziehung auf „Wirkung“, welche einen Sinn giebt, ist selbst für Kants Sprachgebrauch zu hart und gezwungen. Ersetzt man „sie“ durch „es“, so bezieht sich letzteres auf „Objekte“, und der Sinn ist: Vor dem Objekt kann ich niemals Achtung haben, weil es eine blosse Wirkung meines Willens ist, ein Gegenstand der Achtung aber „niemals als Wirkung mit meinem Willen verknüpft“ sein darf; der alleinige Gegenstand der Achtung, das Moralgesetz, ist „bloss als Grund mit meinem Willen verknüpft“ (übernächster Satz), insofern mein Wille unmittelbar durch das Gesetz bestimmt wird; anderseits darf Kant von der Achtung auch behaupten, dass sie (im Gegensatz zum Objekt) „Thätigkeit eines [besser vielleicht: meines?] Willens“ ist, insofern sie ein „durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl“ ist und wir uns das Gesetz (den Gegenstand der Achtung) selbst auferlegen.

Hb S. 248. Ki S. 18/9: „Nur das . . ., was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschliesst, kann ein Gegenstand der Achtung sein.“ Zu bessern dürfte an den gesperrt gedruckten Worten auf jeden Fall sein. Aber wie? „Überschlag“ kann zweierlei bedeuten: 1. Neigung der Zunge einer Wage nach einer Seite hin, 2. vorläufige, ungefähre Berechnung. Der vorangehende Ausdruck „überwiegt“ legt die erstere Bedeutung

[1]) Zusammengestellt infolge der Aufforderung des Herausgebers der „Kantstudien“ am Schluss des Heftes IV, 4 (S. 480: „Druckfehler bei Kant. Eine Aufforderung zur Mitarbeit“). Hb = Hartensteins chronolog. Ausgabe 1867. Bd. IV. V. — Kb = Kehrbach. — Ki = v. Kirchmann.

nahe. Nun kann nicht Etwas die Neigung „von deren Überschlage bei der Wahl ausschliessen," wohl aber kann Etwas den Überschlag der Neigung ausschliessen. Ich lese deshalb statt „diese von deren Überschlage": „dieser ihren Überschlag". Wollte Jemand an der zweiten Bedeutung festhalten, so könnte er statt „deren" lesen: „dem". Doch wäre dann das „wenigstens" nicht berechtigt, da das „ganz ausschliesst" gegenüber dem „überwiegt" eine Steigerung, keine Herabminderung enthalten würde. Man müsste dann schon annehmen, dass der Abschreiber oder Setzer eine völlige Verwirrung angerichtet hätte und dass ursprünglich etwa zu lesen gewesen wäre: „sondern diese von der Wahl ganz ausschliesst, wenigstens sie bei deren [sc. dem bei der Wahl stattfindenden] Überschlage überwiegt".

Hb S. 259. Ki S. 32/3. „Aus dem Angeführten erhellt: . . . dass es nicht allein die grösste Notwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es bloss auf Spekulation ankommt, erfordere, sondern auch von der grössten praktischen Wichtigkeit sei, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, . . . ja den Umfang dieses ganzen praktischen oder reinen Vernunfterkenntnisses, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft zu bestimmen". Die Konstruktion der Worte „es nicht allein . . . erfordere" ist entschieden falsch. Entweder müsste das „es" fehlen, was jedoch wegen der Worte „von der grössten . . . . sei" nicht geht, oder es müsste statt „Notwendigkeit" etwa „Aufmerksamkeit" stehen, was wiederum dem Sinn nicht genug thut. Es ist möglich, dass Kant die Worte „nicht allein . . . . sondern auch" erst später in sein Ms. eingeschoben hat, und dass dabei die Konstruktion Schiffbruch litt. Statt „ihre Begriffe und Gesetze" muss es heissen: „diese Begriffe und Gesetze", statt „praktischen oder reinen": „praktischen aber reinen". Ähnlich, wenn auch umgekehrt Hb S. 256. Ki S. 29: „aus reiner, aber praktischer Vernunft". In Kants Manuskripten ähnelt sich das „oder" und „aber" oft so sehr, dass man aus dem Zusammenhang erraten muss, welches Wort gemeint ist.

Hb S. 262. Ki S. 36. Wird die Handlung „als an sich gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemässen Willen, als Prinzip desselben, so ist er [sc. der Imperativ] kategorisch". Statt „in einem" besser: „für einen". „Als Prinzip desselben" muss auf „Handlung" bezogen werden; das giebt aber keinen Sinn, da ja erst durch das Prinzip bestimmt wird, welche Handlung stattfinden soll. Man könnte die drei Worte nach Vernunft einschieben: „ein der Vernunft (als Prinzip desselben) gemässer Wille"; dann müsste „desselben" sich auf „Wille" beziehen, was sehr hart wäre; als Prinzip des Willens könnte die Vernunft allenfalls bezeichnet werden, da die „objektiven Prinzipien" des Willens ihr entspringen. Richtiger ist es, die Worte nach „ist er" einzuschieben: „so ist er, als Prinzip desselben, kategorisch". Der kategorische Imperativ wird oft als Prinzip des Wollens (formelles, apodiktisches etc.) bezeichnet.

Hb S. 263. Ki S. 37. Eltern „sorgen für die Geschicklichkeit im Gebrauch der Mittel zu allerlei beliebigen Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch möglich ist, dass er sie

einmal haben möchte": Wegen des Gegensatzes zwischen „möglich" und „wirklich" muss das „nicht" vor „etwa" wegfallen.

Hb S. 268. Ki S. 43 Anm. „mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens". Das „als" muss wegfallen.

Hb S. 269. Ki S. 44. „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde". Statt „durch die": „von der". Falls nicht ein blosser Druckfehler vorliegt, wird Kant diejenige Formel des kategorischen Imperativs im Sinn gelegen haben, die im übernächsten Absatz folgt. Da soll die Maxime durch meinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden können. Aber der „Wille" dieser Formel kommt in der ersten schon als Verbum „wollen" vor. Kant müsste mit einander vermengt haben: 1. die Maxime, welche zum allgemeinen Gesetz werden soll, 2. den Willen oder Willensentschluss (= die principielle Maxime), bei jeder Handlung festzustellen, ob die besondere Maxime der betreffenden Handlung auch zum allgemeinen Gesetz werden kann. Ist also das „durch die" nicht blosser Druck- oder Schreibfehler, so liegt unklares Denken vor. Was Cohen (Kants Begründung der Ethik S. 193) in die Stelle hineingeheimnisst hat, kann ich mit dem besten Willen nicht in ihr finden.

Hb S. 277. Ki S. 53. „. . . . das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht". Entweder statt „ausmacht": „macht", oder wahrscheinlicher statt „aus der": „als" (kaum: „auf Grund der").

Hb S. 278. Ki S. 54. Er „kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten". Wegen des „also" muss zwischen diesem Wort und „selbst" ein „nicht" eingeschoben werden.

Hb S. 279. Ki S. 55/56. „Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst, ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, . . . weil darin die Menschheit nicht als Zweck des Menschen (subjektiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss." Die von mir gesperrten Worte bilden einen, natürlich sinnlosen Satz. Die letzten 6 Worte sind vielleicht erst nachträglich eingeschoben und dann aus Versehn an die jetzige Stelle geraten. Sie müssen zwischen „soll" und „vorgestellt" stehn. Subjekt zu „entspringen muss" ist dann der Ausdruck „objektiver Zweck, der".

Hb S. 283. Ki S. 61. „Diese Handlungen bedürfen keiner Empfehlung von irgend einer subjektiven Disposition . . ., keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselbe; sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen aufzuerlegen, nicht von ihm zu erschmeicheln." „Dieselbe" geht natürlich auf „diese Handlungen" und müsste also in den Ausgaben, welche im Nom. und Accus. Pluralis von „derselbe" die schwachen Formen gebrauchen, in „dieselben" verwandelt werden. Statt „dazu": „da."

Hb S. 287. Ki S. 66. „Moralität ist das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens“. Nach „Verhältnis“ zu ergänzen: „der Übereinstimmung“.

Hb S. 295. Ki S. 76. „Es ist nicht genug, sie [die Freiheit] aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich a priori dargethan werden kann).“ Vor „lediglich“ einzuschieben: „sie“.

Hb S. 300. Ki S. 81. „Dahingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass er dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht.“ Statt „er“: „sie“; statt „ihm“: „ihr“.

Hb S. 303/4. Ki S. 85/6. „Daher wird es der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese muss also wohl voraussetzen“ etc. „Diese“ bezieht sich auf „subtilste Philosophie.“ Indem Kant das Wort „diese“ gebraucht, sieht er über die Worte „eben so“ „wie der gemeinsten Menschenvernunft“ hinweg. Deutlicher wird der Zusammenhang, wenn man für „diese“: „jene“ setzt.

Hb S. 305/6. Ki S. 88. „. . . Prinzipien einer intelligiblen Welt, von der er wohl nichts weiter weiss, als dass darin lediglich die Vernunft das Gesetz gebe, imgleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen, so dass, wozu Neigungen und Antriebe . . . anreizen, den Gesetzen seines Wollens, als Intelligenz, keinen Abbruch thun können, sogar, dass er die erstere nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst nicht zuschreibt.“ Zwischen „imgleichen“ und „da“ könnte der Deutlichkeit wegen „dass“ eingeschoben werden. Der Sinn ist natürlich: von der intelligiblen Welt kann der Mensch nur zweierlei wissen, 1. dass reine Vernunft allein dort Gesetze gibt, 2. dass diese Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen. Statt „Abbruch thun können“ muss es heissen: „Abbruch thun kann“; (oder „könne“); Subjekt zu „kann“ ist der ganze Satz „wozu Neigungen und Antriebe anreizen“. Statt „sogar“: „so gar“ = so sehr, in dem Maasse. Der Ausdruck „die erstere“ bezieht sich auf „Neigungen und Antriebe“ und müsste also in den Ausgaben, welche beim Adjektiv und Zahlwort mit vorgesetztem Artikel im Nom. und Accus. Plural. die modernen schwachen Formen gebrauchen, in „die ersteren“ verwandelt werden.

Hb S. 306. Ki S. 89. „Dieser Gedanke . . . macht den Begriff einer intelligiblen Welt . . . notwendig, aber ohne die mindeste Anmassung, hier weiter, als bloss ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Gesetze, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäss zu denken.“ Vor „hier“ ergänze: „sie“ (nämlich die intelligible Welt). Nach „Gesetze“ (Dativ und Apposition zu „Allgemeinheit“) kann man sich „nach“ wiederholt denken; der Sinn wäre dann: die formale Bedingung der intelligiblen Welt besteht in dem Gesetz, dass bei jeder Handlung die Maxime des Willens muss verallgemeinert werden können. Möglich ist natürlich auch, dass die Dative „Allgemeinheit“ und „Gesetze“ schon unter dem Einfluss der Präposition „gemäss“ stehen. Am wahrscheinlichsten ist mir aber,

dass die Worte „als Gesetze“ von Kant erst nachträglich eingeschoben sind, wobei er auf den Casus nicht genau achtete. „des letzteren“ muss man, wie der Wortlaut jetzt ist, auf „Gesetze“ beziehen. Gemeint ist aber natürlich Autonomie und Freiheit des Willens. Statt „letzteren“ müsste also „ersteren“ gesetzt werden. Der Ausdruck „letzteren“ wird verständlich durch die Annahme, dass die Worte „als Gesetze“ erst später eingeschoben sind. Statt „Gesetze“ hiesse es aber besser „Gesetzes“ (Apposition zu „Maxime“). Der Sinn wäre dann: die formale Bedingung der intelligiblen Welt besteht darin, dass bei jeder Handlung die Maxime des Willens muss verallgemeinert werden können, so dass diese Maxime eben damit zum objektiven allgemeingültigen Gesetz wird.

II.
Kritik der praktischen Vernunft.

Hb S. 5. Kb S. 4. Ki S. 4. „Wird man aber jetzt durch eine vollständige Zergliederung der letzteren inne“. Statt „der letzteren“ ist zu lesen: „des letzteren“ (sc. des praktischen Gebrauchs).

Hb S. 16. Kb S. 16/7. Ki S. 16 (Schluss der Einleitung). „. . . da denn die Grundsätze der empirisch unbedingten Kausalität den Anfang machen müssen, nach welchem der Versuch gemacht werden kann, unsere Begriffe von dem Bestimmungsgrunde eines solchen Willens, ihrer Anwendung auf Gegenstände, zuletzt auf das Subjekt und dessen Sinnlichkeit, allererst festzusetzen.“ „Ihre Anwendung“ ist schwer verständlich. Dem Zusammenhang nach kann „ihrer“ sich allein auf „Grundsätze“ beziehen und muss als abhängig gedacht werden von den Worten „unsere Begriffe von“. Besser ist wohl, statt „ihrer“: „ihre“ zu lesen und „ihre“ auf „Begriffe“ zu beziehn („ihre Anwendung“ = Objekt zu „festzusetzen“!). Die Worte „Grundsätze — Willens“ enthalten ja eine kurze Inhaltsangabe des 1. Hauptstücks; „Begriffe von dem Bestimmungsgrunde eines solchen Willens“ geht speziell auf die §§ 5—8. Und es giebt durchaus Sinn, wenn ich Kant durch die Lesart „ihre“ sagen lasse, dass er im 2. Hauptstück die Anwendung seiner näher bezeichneten Begriffe „auf Gegenstände“, im 3. „auf das Subjekt und dessen Sinnlichkeit“ festsetzt.

Hb S. 20. Kb S. 22. Ki S. 20 (§ 1 Anm.). Statt „objektive Nötigung der Handlung“ ist zu lesen: „o. N. zur Handlung.“

Hb S. 29. Kb S. 32. Ki S. 31 (§ 4. Anm.). „Es ist daher wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die Maxime, dadurch sich jeder diese letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es verständigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein praktisches Gesetz auszugeben.“ Das letzte „es“ ist unverständlich; man müsste das Wort schon auf den ganzen Gedanken beziehn, dass die Begierde zur Glückseligkeit allgemein ist. Besser ist: „sie“ (sc. die Maxime).

Hb S. 30. Hb S. 34. Ki S. 32 (§ 5). „Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens.“ Deutlicher und genauer wäre es, wenn stünde: „Wenn nun ferner kein.“ — „. . . unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, beziehungsweise auf einander.“ Die letzten drei Worte stünden besser direkt nach

„Erscheinungen". Vielleicht ist der Ausdruck „nämlich - Kausalität" ein nachträglicher Einschub Kants, der aus Versehn an die falsche Stelle geraten ist.

Hb S. 31 Kb S. 35. Ki S. 34. „Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewusst werden . . ., indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben." Besser: „womit die Vernunft sie (sc. die praktischen Gesetze) uns vorschreibt". Ferner: „darauf uns jene (sc. die Vernunft, nicht etwa die Notwendigkeit!) hinweist." — „da aus dem Begriffe der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann." Statt „kann" besser: „darf", weil nicht „ausmacht" folgt, sondern „ausmachen muss."

Hb S. 33. Kb S. 36/7. Ki S. 35 (§ 7). „Reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die blosse Form des Gesetzes als bestimmt gedacht." Statt „reiner Wille" muss es heissen: „freier Wille." Der vorhergehende Ausdruck „reine Vernunft" hat vielleicht den Schreib- oder Druckfehler nach sich gezogen.

Hb S. 34. Kb S. 38. Ki S. 37 (§ 7. Anm. zur Folgerung). „einen reinen, aber . . . keinen heiligen Willen." Statt „reinen" ist auch hier „freien" zu lesen.

Hb S. 42. Kb S. 47. Ki S. 46. „sonst müssten wir uns ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen denken, und das zum Gegenstande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann." „als eines solchen" muss verändert werden in: „statt eines solchen."

Hb S. 49. Kb S. 55/6. Ki S. 55. „wenn der Wille nur für die reine Vernunft gesetzmässig ist." Der heutige Sprachgebrauch würde erfordern: „vor der reinen Vernunft," gleichbedeutend mit: wenn er sich nur vor ihrem Forum als gesetzmässig erweist.

Hb S. 50. Kb S. 57. Ki S. 56. „Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen, und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewissheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest." Statt „alle Anstrengung" ist zu lesen: „keine Anstrengung," statt „durch Erfahrung": „auch durch Erfahrung nicht."

Hb S. 54. Kb S. 61. Ki S. 61. „Wie ist nun hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen ebenderselben in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen?" Statt „hier praktischer" ist zu lesen: „dieser praktische". — Der vorhergehende Satz des Kantischen Textes ist schwer zu konstruieren; sein Gerippe wird durch folgende Worte bezeichnet: „An dem moralischen Prinzip haben wir . . . aufgestellt . . . und den Willen (wie er . . . sei) [gedacht], mithin das Subjekt dieses Willens nicht bloss . . . gedacht, sondern ihn auch . . . bestimmt, also . . . erweitert." Das grammatische Subjekt zu „gedacht, bestimmt, erweitert" ist also jedesmal „wir".

Hb S. 60. Kb S. 69. Ki S. 68 (letzter Satz des 1. Hauptstücks). „wo man übersinnliche Wesen nach einer Analogie annimmt und so der reinen

theoretischen Vernunft durch die Anwendung aufs Übersinnliche, aber nur in praktischer Absicht, zum Schwärmen ins Überschwängliche nicht den mindesten Vorschub giebt." Deutlicher und logischer wäre: „annimmt, ohne doch der reinen . . . Überschwängliche den mindesten Vorschub zu geben."

Hb S. 69. Kb S. 79. Ki S. 79. „da diese nur Gedankenformen sind . . . diese hingegen." Statt „diese" muss es „jene" vor „hingegen" heissen.

Hb S. 75. Kb S. 86/7. Ki S. 85/6 (letzter Satz des 2. Hauptstücks). „dahingegen der Empirismus die Sittlichkeit in Gesinnungen (worin doch, und nicht bloss in Handlungen, der hohe Wert besteht, den sich die Menschheit durch sie [sc. die Sittlichkeit!] verschaffen kann und soll), mit der Wurzel ausrottet, und ihr ganz etwas Anderes, nämlich ein empirisches Interesse . . . statt der Pflicht unterschiebt, überdem auch, eben darum, mit allen Neigungen, die (sie mögen einen Zuschnitt bekommen, welchen sie wollen), wenn sie zur Würde eines obersten praktischen Prinzips erhoben werden, die Menschheit degradieren, und da sie gleichwohl der Sinnesart aller so günstig sind, aus der Ursache weit gefährlicher ist, als alle Schwärmerei." Bei der Konstruktion dieses Satzes hat Kant sich zuletzt ganz verhaspelt. Zwischen „und" und „gleichwohl" müssen die Worte „da sie" wegfallen, so dass der Zwischensatz besagt: „Neigungen, die die Menschheit degradieren und gleichwohl der Sinnesart aller so günstig sind." Der Hauptsatz behauptet dann, dass der Empirismus 1. die Sittlichkeit in Gesinnungen ausrottet und ihr etwas ganz Anderes unterschiebt und 2. mitsamt allen Neigungen weit gefährlicher ist, als alle Schwärmerei. Man könnte auch versuchen, die Konstruktion dadurch aufzubessern, dass man nach „mit allen Neigungen" etwa einschiebt, „gut Freund ist," aber die Beziehung der Worte „und, da sie . . . sind, aus der Ursache weit gefährlicher ist" auf das Vorangehende („dahingegen der Empirismus . . . gut Freund ist") wäre dann sehr hart.

Hb S. 76. Kb S. 87/8. Ki S. 86. . . . es folgt, „dass die Triebfeder des menschlichen Willens . . . niemals etwas Anderes als das moralische Gesetz sein könne, mithin der objektive Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjektiv-hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse, wenn diese nicht bloss den Buchstaben des Gesetzes, ohne den Geist desselben zu enthalten, erfüllen soll." Statt „sein könne" muss es heissen: „sein dürfe." Es handelt sich nicht um thatsächliche Verhältnisse, sondern um ein Ideal, nicht um ein Sein, sondern um ein Soll: um die Frage, wann eine Handlung wirklich moralisch ist. Die Frage wird doppelt beantwortet, 1. negativ: die Triebfeder d a r f [nicht kann!] nichts Anderes als das Moralgesetz sein, 2. positiv: der objektive Bestimmungsgrund muss auch der subjektiv-hinreichende sein.

Hb S. 77. Kb S. 88. Ki S 87. „auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen . . . vorgehe." Statt „sie es" ist zu lesen „es sie", sc. indem das moralische Gesetz als Triebfeder figuriert. „sie es" ist sinnlos; „es sie" ist zwar kein schönes Deutsch, aber man kann sich doch wenigstens etwas dabei denken.

Hb S. 78. Kb S. 89. Ki S. 88. „Nun gehört der Hang zur Selbst-

schätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch thut, sofern jene [sc. die Selbstschätzung] bloss auf der Sittlichkeit beruht." Statt „Sittlichkeit" ist zu lesen „Sinnlichkeit."

Hb S. 79. Kb S. 90. Ki S. 89. „Nun schliesst das moralische Gesetz . . . den Einfluss der Selbstliebe auf das oberste praktische Prinzip gänzlich aus, und thut dem Eigendünkel, der die subjektiven Bedingungen des ersteren als Gesetze vorschreibt, unendlichen Abbruch." Statt „des ersteren" ist zu lesen „der ersteren" sc. der Selbstliebe. Aus letzterer wird Eigendünkel (nach dem vorhergehenden Satz des Textes), sobald sie sich gesetzgebend macht, d. h. eben: sobald sie (oder ihre Steigerungsform: der Eigendünkel) ihre subjektiven Bedingungen als Gesetze vorschreibt.

Hb S. 97. Kb S. 112. Ki S. 111. Der Philosoph kann „keine Anschauung (reinem Noumen) zum Grunde legen." In der Klammer muss es heissen: „von einem Noumenon." Vielleicht hatte Kant geschrieben: „v. einem," woraus dann beim Abschreiber oder Drucker „reinem" wurde.

Recensionen.

Baumann, Julius, Professor an der Universität Göttingen. Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre. Leipzig, Dieterich, 1898. (VII u. 295 S.)

Das Buch handelt „über das Prinzip der Moral“, über „den Begriff von Recht und Staat“ und über „eine Gotteslehre“ — durchweg „auf Grund der realen Wissenschaften.“ Schliesslich werden „einzelne Hauptbegriffe aus Moral und Recht“ in bunter Folge erörtert. Zahllose Thatsachen, Behauptungen, Theorien sind ohne genügende Kritik neben einander gestellt. Einen neuen prinzipiell fördernden Gedanken wird man schwerlich finden. Ethisch empfiehlt der Verf. „das Mittelmass als das Beste“, wie es „unter der Leitung der Vernunft“ nach Aristoteles „durch Gewöhnung und Übung fest“ werde. Vernunft ist ihm „das höhere Geistige, durch welches die reale Wissenschaft und die darauf beruhende Naturbeherrschung, die Technik, zustande gebracht worden ist.“ Auf weiten psychophysischen und physiologischen Umwegen wird der Leser zu Gemeinplätzen geführt, wie der: „Die moralischen Tugenden, d. h. die aus den Trieben entwickelbaren heilsamen Handlungsweisen für sich und für andere bedürfen daher der intellektuellen Tugenden (Aristoteles), heutzutage der wissenschaftlichen Einsicht.“ — Kant ist einer der wenigen Schriftsteller, an denen der Verf. Kritik übt. Seine Freiheitslehre ist durch die reale Wissenschaft endgültig widerlegt. Sein schlimmster Fehler war seine Voraussetzung der „Unabhängigkeit des Geistigen vom Physiologischen“. Ob Kant durch Versuche über die Wirkungen des Alkohols und dergl. sich hätte genötigt gesehen, in diesem Punkte umzulernen? Baumanns Hinweis auf die durch Gehirnveränderungen bedingte „Gedankenflucht“ bei dem greisen Kant selbst (S. 192) ist überflüssig und nicht sehr geschmackvoll. — Das Kapitel über Staat und Recht führt uns durch die ganze Weltgeschichte. Es wird eingeleitet durch eine wahre Flut von Notizen über das Leben der Naturvölker. „Die Bakairi“, so erfahren wir, „brasilianische Waldindianer, sind völlig nackt, aber sittlich.“ Das Hauptergebnis dieses Abschnitts ist: „Der Mensch lebte mindestens in einer Horde; in dieser kleineren oder grösseren Gemeinschaft herrschte, was wir einen Comment nennen, eine Art und Weise im Zusammenleben sich zu benehmen. Der Inhalt dieses Comments war sehr verschieden und kann sehr verschieden sein, es geht so und so und so.“ — Die realwissenschaftliche Gotteslehre bleibt von Kants Erkenntnistheorie durchaus unberührt. Kant hat die Existenz des

Dinges an sich „nie bezweifelt“. Zwar wissen wir nicht, „wie ein Gedanke ist, wenn er nicht gedacht wird,“ oder ein Gefühl, „wenn es nicht empfunden wird.“ „Aber darum können wir doch in unserem Vorstellen uns allerlei Gedanken darüber machen, mit mehr oder weniger Grund.“ Gott als „schöpferische einheitliche mathematisch-mechanische Intelligenz“ ist für den Verfasser bewiesen durch die Begreiflichkeit der Natur; die anorganische Welt ist für diesen Gottesbeweis viel besser geeignet, als die organische mit ihren vielen Unzweckmässigkeiten und Unbegreiflichkeiten, als da sind Bakterien, Krankheiten, Mücken, Wanzen und ähnliches. Die Unsterblichkeitshoffnung braucht auch der nicht aufzugeben, der mit der realen Wissenschaft den Charakter als eine „Resultierende des Gesamtkörpers“ ansieht. Die „realwissenschaftliche Unsterblichkeit“ besteht darin, dass das „formale Ich, das formale Geistige“ in „neue Verleiblichungen eingehen“ kann. „Religion im eigentlichen Sinne“ ist „Vorstellung eines Gegenstandes, an welchen Gefühl der Zuversicht und des Vertrauens sich anschliesst, entweder dauernd (Indianer) oder vorübergehend (Neger), sei dieser Gegenstand, was er sonst wolle.“ — Die Kunst hat, realwissenschaftlich betrachtet, eine recht bescheidene Daseinsberechtigung: als „erholendes und ausruhendes Spiel des Geistes von der stets etwas anstrengenden Wirklichkeitsauffassung.“ — Das letzte Kapitel giebt kurze Antworten auf eine grosse Anzahl wichtiger Lebensfragen, zuletzt in der Form kategorischer Imperative. Der erste dieser Imperative lautet: „Freue dich des realwissenschaftlichen Verfahrens.“

Kiel. Felix Krueger.

Eltzbacher, Paul, Dr., Privatdozent in Halle a. S. Über Rechtsbegriffe. Berlin, J. Guttentag, 1900. (84 S.)

Jeder, der einmal in der Wildnis rechtsphilosophischer Erörterungen oder der Definitionen des allgemeinen Teils der juristischen Systeme sich umgeschaut hat, wird dankbar die vorliegende Schrift begrüssen, welche sich die Aufgabe gestellt hat, die grundlegende Frage nach dem Wesen des Rechtsbegriffs zu beantworten. Die sichere Methode Kantischer Erkenntniskritik hat auch hier zur Klärung der wissenschaftlichen Thätigkeit verholfen, zur Feststellung dessen, was Gegenstand und Mittel der Rechtswissenschaft seien. — Eltzbacher erörtert zwei Dinge: Das Wesen der Rechtsbegriffe und die Klassifikation der Rechtsbegriffe. Da der Verfasser sich an Philosoph und Jurist wenden muss, so wird sich der Philosoph nicht ärgern dürfen über die Breite des zweiten Teils, der Jurist nicht über die des ersten. Der Philosoph vermisst vielleicht auch eine genauere kritische Berücksichtigung der rechtsphilosophischen Teile der philosophischen Systeme, doch wird er sich über dieses Bedenken hinwegsetzen mit dem Bemerken, dass ein sachlicher Gewinn aus jener Berücksichtigung nicht entstanden sein würde, da die erkenntniskritische (Kantische) Philosophie Grundlage der Untersuchung ist.

Jede Wissenschaft ist ein System von Begriffen. Die Definition des Begriffs eines Gegenstandes macht denselben zum Spezialeigentum einer bestimmten Wissenschaft. Der methodische Gesichtspunkt einer sicheren Definition ihrer Begriffe muss der Rechtswissenschaft noch gezeigt werden:

Dies ist die Aufgabe Eltzbachers. Bei Lösung dieser Aufgabe ist zunächst die — auch bei Kant — herrschende Unklarheit über das Wesen des Begriffs überhaupt zu beseitigen. Die Form, in welcher wir die Wahrnehmungen erfassen, ist die Vorstellung. Die letzte Form, in welcher wir die Gesamtheit aller Wahrnehmungen erfassen, ist die Idee der Wahrnehmungseinheit. Diese ermöglicht die Erkenntnis der Wahrnehmungen, indem sie dieselben durch die Einordnung in den einheitlichen Zusammenhang zu notwendigen Wahrnehmungen macht. Die Idee aber dieser notwendigen Erfassung von Wahrnehmungen gemäss der Idee der Wahrnehmungseinheit ist der „Gegenstand", und die Vorstellungen von demselben sind die Versuche, die bezügl. Wahrnehmungen als notwendige zu erfassen. Diejenige Vorstellung nun von einem Gegenstande, welche sich nach dem jeweiligen Stande unserer Erkenntnis am meisten der Idee nähert, welche der Gegenstand bedeutet, ist der Begriff des Gegenstandes. (Hierin ist der Fortschritt der Wissenschaft begründet.) — Wenn nun die Rechtsbegriffe von andern Begriffen unterschieden werden sollen, so ist zu beachten: Sie sind die Begriffe der Rechtswissenschaft, letztere aber die Wissenschaft von den Rechtsnormen; folglich sind die Rechtsbegriffe Begriffe von Rechtsnormen, und das unterscheidet sie von andern Begriffen, so von dem des sozialen Phänomens, welches doch ohne das Dasein der Rechtsnormen nicht denkbar ist. — Die Unklarheiten der Definitionen von Rechtsbegriffen beruhen jedoch hauptsächlich auf der mangelnden Scheidung der drei Teile der Rechtswissenschaft, nämlich: 1. der Wissenschaften von einer speziellen Rechtsordnung (etwa derjenigen Preussens), 2. der Wissenschaft von einem Rechtskreise (etwa der Gesamtheit europäischer Rechtsordnungen) und 3. der allgemeinen Rechtswissenschaft, welche prinzipiell (wenn auch thatsächlich meist nicht) die Gesamtheit aller Rechte betrachtet (in welchem Sinne die sog. „vergleichende Rechtswissenschaft" thätig ist). Diesen drei Teilen der Rechtswissenschaft entsprechen die drei Arten der Rechtsbegriffe. Die scharfe Trennung der drei Begriffsarten ist von der grössten Bedeutung für die Rechtswissenschaft; denn unter dieser Bedingung kann der häufige Fall nicht mehr vorkommen, dass Rechtsinstitute übereinstimmend beschrieben aber ganz verschieden definiert werden. Die Wichtigkeit insbesondere der Begriffe der Wissenschaften von einem Rechtskreise leuchtet ein, wenn man bedenkt, dass das Verständnis neu geschaffener Rechtsnormen einer einzelnen Rechtsordnung (etwa solcher des B.G.B.) in zahllosen Fällen sich darauf gründet, dass ihre Definition mit Rücksicht auf die entsprechenden Begriffe der Wissenschaft von einem umschliessenden grösseren Rechtskreise vorgenommen wird (etwa im Hinblick auf das deutsche Recht). „Auf den Begriffen der Wissenschaft von einem Rechtskreis beruht die Einheit und der Zusammenhang zwischen den Wissenschaften der verschiedenen einen Rechtskreis bildenden Rechtsordnungen." Ebendasselbe trifft mutatis mutandis auf die Begriffe der allgemeinen (oder „vergleichenden") Rechtswissenschaft zu. Die Notwendigkeit der Dreiteilung der Rechtsbegriffe wird am deutlichsten bewiesen durch die Folgen, welche der Mangel dieser Teilung für die Rechtswissenschaft gehabt hat. Ihnen ist ein besonderer Abschnitt (S. 62 ff.) gewidmet. — Mit Hilfe des so gewonnenen einheitlichen Gesichtspunktes für die juristische Begriffsdefinition

stellt Eltzbacher die Begriffe des (sog. „subjektiven") Rechts und der Rechtsgattung fest. Das „Recht" ist die begünstigende Seite eines Rechtsverhältnisses, welch letzteres seinerseits der nach Abscheidung der rechtsbegründenden, -ändernden und -vernichtenden Thatsachen verbleibende, aus den begünstigenden und den belastenden Elementen bestehende Rest einer Rechtsnorm ist. Mehrere nach gemeinsamen Eigenschaften zusammengefasste Rechte bilden eine „Rechtsgattung". — Eltzbacher schliesst seine Erörterungen mit dem Hinweis darauf, „dass man die Rechtsbegriffe in den Wissenschaften von einer Rechtsordnung nicht so gut wie möglich, in den Wissenschaften von einem Rechtskreise nur mangelhaft und in der allgemeinen Rechtswissenschaft beinahe gar nicht geordnet hat."

Die Eltzbachersche Schrift bildet nach zwei Richtungen hin eine Ergänzung der Stammlerschen Rechtsphilosophie, soweit diese in desselben kritischer Sozialphilosophie („Wirtschaft und Recht") enthalten ist. Für die Rechtsphilosophie wird die einheitliche Ordnung der Rechtsbegriffe auf Grund des Stammlerschen Begriffs der Rechtsnorm näher präzisiert: Begriffe der allgemeinen Rechtswissenschaft, innerhalb dieser dann die Begriffe der Wissenschaften von einem Rechtskreise und ebenso weiterhin der Wissenschaften von einer einzelnen Rechtsordnung. Für die juristische Dogmatik wird zu der Stammlerschen Definition des „objektiven" Rechts diejenige des „subjektiven" Rechts hinzugebracht. — Hervorgehoben zu werden verdient der Umstand, dass Eltzbacher die bei Stammler gegebenen Elemente zur Definition der Rechtsnorm für seine (E.s) Aufgabe scharf zusammenfasst. Mit der (S. 32) vorgenommenen negativen Definition der Konventionalnorm bin ich nicht einverstanden, jedoch ist dieselbe ohne Bedeutung für die Erörterung.

Halle a. S. Dr. Fritz Schneider.

Selbstanzeigen.

Schweitzer, Albert, Dr. Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1899. (325 S.) — (Die Citate beziehen sich auf die Ausgabe von Ph. Reclam).

Der Verfasser hatte ursprünglich die Absicht, die Entwicklung des Freiheitsbegriffes in dem Verlauf der Kantischen Philosophie von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zu untersuchen. Schon während der Vorarbeiten zu dieser Unter-

suchung drängte sich ihm jedoch die Erkenntnis auf, dass zwischen der Entwicklung des Kantischen Freiheitsbegriffes und der Entwicklung seiner Religionsphilosophie ein so enger und notwendiger Zusammenhang besteht, dass die Untersuchung über die erstere notwendig zu einer Darstellung der letzteren führen muss. So erklärt es sich, dass in der Darstellung der Kantischen Religionsphilosophie der Verfasser überall vom Freiheitsbegriff ausgeht und nachzuweisen sucht, wie jede Verschiebung im Kantischen Freiheitsbegriff eine andere Form der Religionsphilosophie zur Folge hat.

Aus der Untersuchung des religionsphilosophischen Planes der transscendentalen Dialektik ergiebt sich, dass hier die Grundlagen einer Religionsphilosophie gelegt werden, die auf drei „Ideen" beruht. Der Kanon der reinen Vernunft (Kr. d. r. V. S. 605—628), welcher gleichsam die praktisch-religiöse Ausleitung der Kritik der reinen Vernunft bildet, nimmt auf diesen religionsphilosophischen Plan gar keine Rücksicht. Er bietet auf S. 608 und 609 (Kr. d. r. V.) eine Lösung des Freiheitsproblems, welche die Frage nach der transscendentalen Freiheit noch gar nicht als bekannt voraussetzt, sondern sich in vorkritischen Gedankenkreisen bewegt. Der Kanon der reinen Vernunft ist eine vorkritische „religionsphilosophische Skizze", welche in der Zusammenstellung der Kritik der reinen Vernunft Aufnahme gefunden hat, ohne dass für diese Thatsache eine ausreichende Erklärung gefunden werden kann.

Die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus beruht, nach dem Plane der transscendentalen Dialektik, auf drei „Ideen", welche durch das praktische Interesse realisiert werden. Dieser Plan ist nicht zur Ausführung gekommen, denn die Kritik der praktischen Vernunft bietet nur scheinbar eine Religionsphilosophie, welche auf drei Ideen oder auf drei Postulaten beruht. In Wirklichkeit bietet die Kritik der praktischen Vernunft nur eine Idee (die Idee der Freiheit), auf welcher sich zwei Postulate aufbauen (Unsterblichkeit und Dasein Gottes). Eine Gleichsetzung von Idee und Postulat ist unmöglich. Der ethische Gehalt der Postulate ist viel bedeutender als der der Ideen; die Postulate sind aus dem praktisch-moralischen Bedürfnis entsprungen, während die Ideen Grössen des theoretischen Vernunftgebrauchs sind, welche der praktische Vernunftgebrauch dann übernimmt, um ihnen Realität zu verschaffen. In der Idee halten sich das theoretische und das ethische Element das Gleichgewicht; im Postulat hat das ethische Element die Idee schon über die Grenzen des kritischen Idealismus hinausgezogen.

Der Fortschritt in der Kantischen Religionsphilosophie ist also bedingt durch die sittliche Vertiefung, welche sie erlebt; so kommt es, dass die Kritik der praktischen Vernunft nicht mehr die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus darstellt, sondern schon in der Hinbewegung über ihn hinaus begriffen ist. Sofern sie sich aber noch in dem Gegensatz der intelligiblen Welt und der Erscheinungswelt bewegt, zeigt die Kritik der praktischen Vernunft eine gewisse Gedankenarmut. Sie vermag den teleologischen Gedanken keine Stelle anzuweisen; zugleich ist es ihr unmöglich, die Bedeutung der sittlichen Gemeinschaft in der Religionsphilosophie zur Geltung kommen zu lassen. Die Kritik der praktischen Vernunft stellt in der Entwicklung der Kantischen Religionsphilosophie den Engpass dar, durch welchen sich das Gedankenheer Kants aus dem Lande der vor-

kritischen Unentwickeltheit zur nachkritischen Vollendung hindurchbewegen muss.

Die religionsphilosophische Bedeutung der Kritik der Urteilskraft wird gewöhnlich unterschätzt. Sie bildet aber das notwendige Zwischenglied zwischen der Kritik der praktischen Vernunft und der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Ohne die Bedeutung der Kritik der Urteilskraft nach dieser Seite hin zu würdigen, kann man die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nach der Kritik der praktischen Vernunft überhaupt nicht verstehen.

Die Schwierigkeit, die sich der religionsphilosophischen Würdigung der Kritik der Urteilskraft entgegenstellt, ist zunächst eine litterarische. Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft soll das ästhetische Element in der Kantischen Religionsphilosophie wieder zur Geltung bringen. Sie leistet dies aber nur in ganz unvollkommenem Masse. Es liegt ihr nämlich eine frühere ästhetische Kantische Schrift zu Grunde, welche als „Kritik des Geschmacks" angelegt war; sie bietet keine allgemein ästhetische Untersuchung, sondern beschränkt sich auf das Schöne und das Erhabene. So ist die Kritik der ästhetischen Urteilskraft, trotz einzelner wertvoller Ansätze, nicht imstande, dem ästhetischen Elemente in der Kantischen Religionsphilosophie diejenige Stellung zu sichern, welche ihm in dem religiösen Denken Kants zukommt.

In der Kritik der teleologischen Urteilskraft verschiebt sich der Mittelpunkt der bisherigen Kantischen Religionsphilosophie. Bisher war das moralische Vernunftwesen in seiner Isoliertheit Subjekt der religionsphilosophischen Aussagen. Von jetzt an wird in steigendem Masse die Bedeutung der moralischen Gemeinschaft betont. Subjekt der Ethikotheologie, welche die Teleologie vollendet, ist die moralische Menschheit als solche. Das einzelne moralische Subjekt kommt nur in Betracht, sofern es mit der moralischen Menschheit in Gemeinschaft steht. Dadurch verliert das moralische Interesse an der Unvergänglichkeit der Einzelexistenz an Bedeutung. Die Idee der Unsterblichkeit vermag nicht mehr sich dem Zusammenhang organisch einzugliedern. In der Ethikotheologie steckt jedoch noch ein Element, das sie unaufhörlich wieder in den alten Gedankengang zurückzwängt: es ist der Glückseligkeitsbegriff, welcher aus der Kritik der praktischen Vernunft herübergenommen ist, wo die religionsphilosophische Gedankenreihe nach dem isolierten Subjekt orientiert ist. So bleiben die religionsphilosophischen Gedanken der Ethikotheologie unvollendet; sie bewegen sich in einer gewissen Spannung, indem die Aussagen sich bald auf die moralische Menschheit, bald auf das isolierte moralische Subjekt beziehen.

Diese Spannung ist in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft überwunden. Durch die sittliche Vertiefung und Vollendung der Freiheitsfrage (von dem Radikal-Bösen in der menschlichen Natur) verliert die Frage nach der Fortdauer des Einzelwesens, was sie noch an ethischem Interesse besass. In dem Verlauf der Kantischen Religionsphilosophie stehen die sittliche Freiheitsfrage und die ethische Unsterblichkeitsfrage in einem solchen Verhältnis, dass die vollendete ethische Vertiefung der ersteren das ethische Interesse der letzteren vollständig absorbiert. Das

moralisch-religiöse Subjekt existiert nur in Hinsicht auf die moralische Gemeinschaft, und alle Grössen, welche sich nicht nach dieser Beziehung orientieren können, werden wertlos; dies ist der Fall mit dem Glückseligkeitsbegriff und der damit verbundenen Auffassung vom höchsten Gut als der synthetischen Einheit von Tugend und Glückseligkeit. Der Gottesbegriff wird neu orientiert: er steht im Zusammenhang mit dem „ethischen gemeinen Wesen", indem der Begriff des ethischen Gesetzgebers die Voraussetzung der ethischen Gemeinschaft und der Möglichkeit ihrer Vollendung bildet. In diesem Zusammenhang ist Gott moralischer Weltherrscher nur, insofern er als moralischer Gesetzgeber mit der moralischen Menschheit, dem einzig denkbaren Endzweck der Welt, in Verbindung steht.

Dies sind die tiefen Gedanken der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, wenn man von der dogmatischen Sprechweise dieser Schrift absieht. Sie ist modern; die Kritik der praktischen Vernunft gehört einer vergangenen Zeit an. Letztere richtet unsern Blick starr auf das Jenseits; die religiös-moralische Entwicklung auf Erden ist ein Vorübergehendes; eine moralisch-religiöse Wertung irdischer Zustände und Entwicklungen ist der Kritik der praktischen Vernunft unmöglich. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft hingegen wird durch ihre Gedanken gezwungen, bürgerliche, politische und soziale Zustände und Entwicklungen als Güter zu werten. Darin besteht ihre sittliche Tiefe, ihr Fortschritt und ihr moderner Charakter.

Hält man nun die „Religionsphilosophische Skizze" der Kritik der reinen Vernunft und die in ihren ethischen Grundgedanken begriffene Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nebeneinander und betrachtet die Entwicklung, die zwischen diese beiden Punkte fällt, — ist es da nicht gerechtfertigt, in der Entwicklung der Kantischen Religionsphilosophie eine Präformation der Entwicklung der Religionsphilosophie im neunzehnten Jahrhundert zu erblicken?

Strassburg i. E. (Thomasstift). Albert Schweitzer.

Mengel, Wilhelm, Dr. phil. Kants Begründung der Religion. Ein kritischer Versuch. Mit einem Vorwort über die Beziehungen der neueren Dogmatik zu Kant. Leipzig, Engelmann, 1900. (X u. 82 S.)

Im Centrum der Fragen, die eine Kritik der Kantischen Religionsphilosophie beschäftigen können, steht das Problem der Begründung der Religion, in dessen Behandlung Kant Wegweiser geworden ist für jede wissenschaftliche Selbstbesinnung über Grund und Grenzen der religiösen Gewissheit. Nahezu alles andere an Kants religionsphilosophischen Gedanken ist zufolge der Bedingtheit durch die geistige Atmosphäre seines Zeitalters von lediglich historischem Interesse gegenüber der Art, wie Kant den allgemeinsten Ideengehalt des religiösen Bewusstseins auf die unveränderlichen Bedingungen der Vernunfterkenntnis und die allgemeinsten Postulate des menschlichen Gemüts zurückführt. Für die Kritik dieses Kantischen Unternehmens, welches man kurz als seine religionsphilosophische Methode bezeichnen könnte, scheidet eine Seite der Sache völlig aus, nämlich die Stellung des Problems: Kant ist es gewesen, der zuerst die heute allgemein anerkannte Wahrheit zu wissenschaftlicher Klarheit er-

hoben hat, dass die Wahrheiten der Religion nicht in das Bereich einer theoretischen Metaphysik fallen, sondern sich nur vor einem praktisch bedingten Nachdenken rechtfertigen lassen. Die andere Seite dagegen, die Lösung des Problems, bedarf u. E. einer kritischen Untersuchung. Für mich handelt es sich dabei nicht darum, den Nachweis zu erbringen, dass sich die kritische Philosophie als solche unfähig erweise, die Grundfrage jeder religiösen Weltanschauung in einer das religiöse Bedürfnis befriedigenden Weise zu lösen, sondern zu prüfen, ob die von Kant gegebene Lösung mit Kants Voraussetzungen selbst zusammenstimme, die ihrerseits wieder zu diesem Behufe erst bis in ihre Konsequenzen zu entwickeln sind. Erkenntnistheoretisch ergiebt sich für eine solche Kritik der Widerspruch einer absoluten Setzung des „Dinges-an-sich", jenes letzten Restes „transscendenter Metaphysik", mit der immanenten Methode und damit der Zusammenbruch des Unterbaues der religiösen Ideen, sofern die absolute Realität des „Dinges-an-sich" auch für Kant die unerlässliche theoretische Basis bildet für die praktische Realisierung der sittlichen und religiösen Ideen. In dieser apriorischen Überzeugung, welche den solidarischen Zusammenhang des theoretischen und sittlich-religiösen Bewusstseins zum Ausdruck bringt, zeigt sich Kant tiefer als seine modernen Nachfolger auf religionsphilosophischem Gebiet, auch Kant würde der Vorwurf ihres genialen Führers treffen: „Es muss für manche Menschen ein eigentümlicher Reiz darin liegen, von Gott etwas apriori zu wissen." Gegen den Begriff des höchsten Gutes, das Hauptinstrument der Kantischen Religionsphilosophie, führe ich nicht nur die üblichen ethischen, sondern auch erkenntnistheoretische Instanzen an und versuche die Motive aufzufinden, denen dieser Fundamentalbegriff seine Einführung in die kritische Philosophie verdankt.

Dass die Kantische Religionsphilosophie die moralische Welt erkenntnistheoretisch bestimmen müsse, dass m. a. W. eine Auflösung der religionsphilosophischen Gedanken Kants in eine kritisch-idealistisch und in eine rein ethisch orientierte Reihe zum mindesten sich nicht auf Kants Intentionen selbst berufen kann, ist mir zweifellos trotz der umfassenden Arbeit von Dr. Albert Schweitzer („Die Religionsphilosophie Kants von der Kr. d. r. V. bis zur Rel. i. d. Gr. d. bl. V.", Freiburg i. B., 1899); das Durchschnittsbild der Kantischen Religionsphilosophie wird sich m. E. nicht verschieben zu Gunsten der „Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V."

Gera. Wilhelm Mengel.

Weerts, H. Vergleichende Untersuchung der Religionsphilosophie Kants und Fichtes. Erlanger Diss. (In Kommission bei G. Fock in Leipzig.) 1898. (32 S.)

Eine vergleichende Untersuchung der religionsphilosophischen Ansichten beider Denker beansprucht zunächst ein historisches Interesse. Sind bei der Denkarbeit Kants nach seinen eigenen Aussagen religiöse Motive mit im Spiel gewesen, so haben sie in noch höherem Grade das Denken Fichtes regiert. Da nun letzterer sich die genuine Fortbildung der Kantischen Philosophie zur Aufgabe gemacht hat, so fragt es sich nicht bloss, wie sich die religionsphilosophischen Endergebnisse unserer Denker zu einander

verhalten, sondern es wird auch die Eigentümlichkeit ihrer Resultate durch eine geschichtlich-demonstrative Darlegung des religionsphilosophischen Entwicklungsganges unter Berücksichtigung der allgemeinen Prinzipien ihrer Systeme verständlich zu machen gesucht. Es wird nachgewiesen, dass, während Fichte sich ursprünglich in Kantischen Bahnen bewegte, die Um- und Fortbildung seines Systems auch das religionsphilosophische Lehrgebäude wesentlich verändert hat. Kants Religionsphilosophie ist in ihrer Endgestalt rationalistisch und moralistisch, während Fichte bei der Mystik anlangt. Fichtes Weltanschauung ist durch und durch eine religiöse; auch die Kantische gewinnt erst durch die religiöse Betrachtungsweise einen befriedigenden Abschluss.

Es ist lehrreich, zu sehen, wie K. und F. versucht haben, die Religion mit allgemeinen Denkgründen in Verbindung zu bringen. Bei Fichte kommt schliesslich das eigentümliche Wesen der Religion als des unmittelbaren Verhältnisses des Endlichen zum Absoluten mehr zu seinem Recht, als in der rationalistischen Religionslehre Kants, die die Gottheit gleichsam nur im Hintergrund erscheinen lässt. Ansätze zu einer tieferen Erfassung jenes Verhältnisses sind allerdings auch bei Kant sporadisch vorhanden.

Arle (Kreis Norden). H. Weerts.

Schmidt, K. Beiträge zur Entwicklung der Kantschen Ethik. Marburg i. H. Elwert. 1900. (105 S.)

Die Kantsche Ethik kreist um zwei Centren; die auf Freiheit gegründeten Begriffe der *Persönlichkeit* und der *Gemeinschaft*. Aller Betrachtung der Entwicklung seiner Ethik, die nicht bloss Kuriositätensammlung sein will, sondern in sich und durch sich beitragen zur Aufhellung der Sache, ist dadurch der Gesichtspunkt bestimmt.

Wird die Frage nach der Entwicklung seiner Ethik so gefasst, so scheint die Ausbeute, die wir aus der vorkritischen Zeit erwarten dürfen, gering. Denn erst in der Kritik der reinen Vernunft treten diese beiden Fundamentalbegriffe schüchtern auf.

Indessen muss hervorgehoben werden, dass sie einen dritten Begriff voraussetzen, in dem sie zusammenhängen und durch den sie bestimmt werden: das ist der Begriff der *Gesetzlichkeit*. Die Ethik, die um die Begriffe der Persönlichkeit und der Gemeinschaft kreist, muss also die Frage nach der Gesetzlichkeit der Handlung aufwerfen; nicht nur welches sie sei, sondern wie sie überhaupt möglich sei: wie sie sich verhalte zu der Naturgesetzlichkeit; und wie vor allem die Freiheit, die alle Fesseln sprengt, diesem herben Begriff des Gesetzes sich füge, ohne dabei sich selbst zu verlieren und aufzugeben.

Hier sehen wir nun schon breiteres Feld: der Begriff der Gesetzlichkeit ist für Kants Entwicklung überhaupt der entscheidende; wir dürfen erwarten, dass er auch für die seiner Ethik nicht ohne Wirkung geblieben sein möchte.

Von hier ergiebt sich die Stellung zu einer anderen Richtung, die nicht die Gesetzlichkeit des Handelns zum Problem der Ethik macht, sondern das Aufsuchen von Motiven für ein sogenanntes gutes Handeln und alle Moral aufbaut auf dem „moralischen Gefühl"; d. h. seine Stellung

zu der Schule der englischen Moralphilosophen, Shaftesbury, Hutcheson, Hume. Es ist die verbreitete Ansicht aller, die einen Versuch der Entwicklungsgeschichte seiner Ethik gegeben haben, dass er dieser damals neuen Richtung sich angeschlossen, das moralische Gefühl als das Prinzip seiner Ethik angenommen habe.

Der erste Teil dieser Arbeit soll demgegenüber nachweisen: dass der Begriff der Gesetzlichkeit für die Entwicklung seiner Ethik der bestimmende ist. Der zweite Teil soll den Ausbau des Begriffs der Gesetzlichkeit zu den Begriffen der Persönlichkeit und der Gemeinschaft in der Kritik der reinen Vernunft geben, wodurch die Ausführungen der vorkritischen Schriften erst ihre Beleuchtung erhalten. Auf Grund der in der Krit. d. r. Vern. gegebenen Unterscheidung der „Prinzipien der Sittlichkeit" von der „Befolgung" derselben wird eine neue Interpretation des Fragments 6 gegeben, woraus sich, mit Vaihinger, die Datierung desselben in die Zeit um 81 ergiebt.

Marburg. K. Schmidt.

Boette, Werner. Immanuel Kants Erziehungslehre, dargestellt auf Grund von Kants authentischen Schriften. Langensalza, H. Beyer & Söhne, 1900. (99 S.)

Wer nach dem Studium von Kants Hauptwerken zu den kleineren Schriften des Philosophen übergeht, der kann sich bei der von Rink herausgegebenen Schrift „Immanuel Kant über Pädagogik" gleich dem Verfasser nicht dem Eindruck verschliessen, dass diese Schrift nicht direkt von Kant herrühren könne. Es fehlt in der von Rink herausgegebenen Abhandlung überall die sichere, konsequente Gedankenentwicklung, die sonst sämtliche Schriften des Philosophen so unvergleichlich auszeichnet und dem Leser im Studium selbst das wohlthuende Gefühl erweckt, dass alle Gedanken aus einem Prinzip mathematisch genau entwickelt werden. Die Kontrole des Rink an den sicheren Schriften Kants ergab nun das überraschende Resultat, dass Rink Kants Gedanken unkritisch oder nur halb wiedergiebt, und dass er sogar in den Fehler verfällt, den Philosophen das Gegenteil von dem sagen zu lassen, was sich sonst in den sicheren Schriften Kants findet. Dies wird in der Einleitung der Abhandlung nachgewiesen, und es sei hierzu bemerkt, dass nicht alles Material, was gegen Rink zu Gebote stand, verwendet worden ist.

Es entstand darnach die Frage, welche Gedanken und Wünsche der echte Kant über Erziehungslehre gehabt habe. Dass er ein so wichtiges Fach gar nicht bedacht haben sollte, war nicht gut anzunehmen, und es war ebenso unwahrscheinlich, dass die Gedanken eines so grossen Systematikers, wie es Kant war, in diesem Fach kein einheitliches Gepräge tragen sollten. Indem nun daraufhin die sicheren Schriften Kants untersucht, und die Stellen, die sich über Erziehung ausliessen, verglichen wurden, so ergab sich wiederum das erfreuliche Resultat, dass sich Kant drei Stufen des Unterrichts für die moralische Bildung vorgestellt hat. Auf der ersten Stufe soll im Kinde das Wohlgefallen am Guten durch Beispiele erweckt werden, auf der zweiten Stufe wird die Urteilskraft des Schülers durch die Vergleichung von Beispielen herausgefordert, auf der dritten Stufe

vollendet sich die Erziehung, indem der Lehrling auf die Grösse der in ihn gelegten moralischen Anlage hingewiesen wird und hierdurch zu einer Persönlichkeit reift. Den so in drei Stufen aufsteigenden Bau einer praktischen Erziehungslehre weist der erste Teil der Abhandlung nach.

Weil ferner von den Darstellern der Kantischen Pädagogik dem Philosophen bisher immer der Vorwurf gemacht worden war, er hätte weder ein System der Erziehung auf Grund seiner Philosophie gekannt, noch auch nur die hingeworfenen Gedanken an sein System der praktischen Philosophie anzuschliessen gewusst, so ergab sich die weitere Aufgabe, den Zusammenhang von Kants Erziehungslehre mit dem gesamten kritischen System Kants nachzuweisen. Der zweite Teil der Abhandlung unternimmt den Beweis, wie konsequent Kants Gedanken über Erziehung aus dem gewaltigen System hervorwachsen. Hierbei ist das Hauptgewicht auf die Entwicklung des Begriffs der transscendentalen Freiheit gelegt. Die transscendentale Freiheit ist nicht, wie Herbart meint, nur Wind, sondern sie gehört zur Persönlichkeit des Menschen. Wie wichtig derselbe Begriff sogar für die Erziehung sei, wird in einer späteren Abhandlung nachgewiesen werden.

Es blieb endlich noch übrig, die Stellung Kants zu dem Erziehungswesen seiner Zeit zu bestimmen. Nach seinem System musste der Philosoph den Grundfehler seiner Zeit, alles auf die Bewirkung der eigenen Glückseligkeit anzulegen, auf das schärfste tadeln und im Gegensatz dazu den kategorischen Imperativ als die allein giltige Norm aller Erziehung aufstellen. Dass Kant wirklich so geurteilt und gefordert habe, führt der dritte Teil der Abhandlung durch. Zugleich wird nachgewiesen, dass Kant sehr wohl die Schwierigkeiten erkannt hat, die durch den natürlichen Hang und die Neigungen des Menschen einer Erziehung in Kants Sinne entgegenstehen.

Friedewald i. H. Dr. Werner Boette.

---

von Hartmann, Eduard. Geschichte der Metaphysik. Leipzig, H. Haacke, 1899/1900. Teil I: „Bis Kant" (XIV u. 588 S.); Teil II: „Seit Kant" (XIII u. 600 S.).

In diesem Buche habe ich versucht, eine vergleichende Darstellung des theoretischen Grundgerüstes der philosophischen Systeme von Thales bis zur Gegenwart zu geben. Eine solche in zwei Bände zusammenzudrängen, konnte nur bei Beschränkung auf den eigentlichen Gegenstand und unter Ausscheidung aller biographischen und bibliographischen Mitteilungen sowie aller litterarhistorischen und kulturgeschichtlichen Beziehungen gelingen, wenn das Eindringen in die Tiefe der Probleme gewahrt bleiben sollte. Auf die Klarstellung der Zusammenhänge zwischen Vorgängern und Nachfolgern und auf die Kontinuität der Entwicklung habe ich besonderes Gewicht gelegt. Der Kantischen Philosophie ist selbstverständlich ihre geschichtliche Stellung als Schlussstein im Gewölbe der philosophischen Richtungen des 18. und als Eckstein für den Weiterbau des 19. Jahr-

hunderts angewiesen. Den zweiten Teil bildet eine Zusammenfassung der philosophischen Ergebnisse des letzten Jahrhunderts, der Kant als Ausgangspunkt vorausgeschickt ist. Die Darstellung der Kantischen Philosophie ist wesentlich ein Auszug aus meiner Schrift „Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung“ v. J. 1894. Der dort auf 256 Seiten behandelte Stoff ist jetzt nach den hauptsächlichen Ergebnissen der früheren Untersuchung auf 48 Seiten zusammengedrängt und 13 Seiten über die unmittelbare Schule Kants, hauptsächlich bezugnehmend auf die Entwicklung der Kategorienlehre, hinzugefügt. Die vorkritischen Perioden des Kantischen Entwicklungsganges sind in dieser verkürzten Bearbeitung nur flüchtig angedeutet (S. 1—5), um den Raum für die geschichtlich wichtigere kritische Periode nicht zu beengen, und zugleich dienen noch diese ersten fünf Seiten dazu, die Beziehungen Kants zu seinen Vorgängern auseinanderzusetzen.

Da der Herausgeber dieser Studien meine angeführte frühere Schrift im „Archiv für Geschichte der Philosophie“ Bd. VIII, Heft 3, S. 434—438 mit einigen Einschränkungen zustimmend beurteilt hat, soweit es die Darstellung der kritischen Periode und den Übergang von der vorkritischen zu ihr betrifft, so könnte ich seine Ausstellungen an meiner Behandlung der vorkritischen Perioden, welche in dem neuen Buch ganz zurücktritt, auf sich beruhen lassen. Doch möchte ich die Gelegenheit zu einigen Bemerkungen im Interesse der Sache nicht unbenützt lassen.

Vaihinger wirft mir vor, dass ich die Periode bis 1769 gar nicht gegliedert habe. Auf S. 2 meiner Kantschrift habe ich die von anderen versuchte Gliederung dieser Vorstufe angeführt, aber die Rekonstruktion verschiedener Phasen meinerseits abgelehnt wegen Unzulänglichkeit des verfügbaren Materials und wegen geringeren Interesses dieser Periode, die der massgebenden kritischen doch am fernsten steht. Vaihinger tadelt mich ferner, dass ich für die Darstellung der Periode von 1769—1776 hauptsächlich die Pölitzschen Vorlesungen zu Grunde gelegt habe, während doch deren Ontologie auf die Jahre 1788—1791 zu datieren sei, und dass infolgedessen meine Ausführungen von S. 15—75 jeglichen Halt und Wert verlören. Zunächst reicht die Darstellung der Ontologie bei mir nur von S. 15—45, während auf S. 46—75 die Kosmologie, Psychologie und Theologie nach Pölitz behandelt ist, deren Quelle sicherlich in die Mitte der 70er Jahre zu datieren ist. Gerade für die Ontologie stützt sich aber meine Darstellung nicht bloss auf Pölitz, sondern auch auf die Kantische Dissertation, die ich wegen ihrer Kürze und Bekanntheit nur nicht überall nach Stellen zu citieren nöthig fand. Dass die spätere Herkunft der Pölitzschen Quelle für die Ontologie mir nicht durch ein Versehen entgangen ist, geht doch wohl daraus hervor, dass ich nur für die ältere der beiden Handschriften die Erdmannsche Datierung auf 1774 anführe (S. 16). Die i. J. 1894 erschienenen Veröffentlichungen von Heinze und Arnoldt über Kants Vorlesungsmanuskripte konnte ich bei meiner Arbeit noch nicht benutzen, finde aber auch jetzt nicht, dass meine Ergebnisse durch sie berührt werden.

Ich bin von der Annahme ausgegangen, die wohl von den meisten Kantforschern geteilt wird, dass Kant die persönlichen Glaubensmeinungen

seiner vorkritischen Periode mündlich immer noch vorgetragen hat, trotzdem er sie in seinen kritischen Werken als problematisch aus der Philosophie ausgeschaltet hatte, und dass unter der oberflächlichen kritischen Retouche, die die Vorlesungen in späteren Jahren erfahren haben, der dogmatische Kerngehalt seiner Herzensüberzeugung als Untergrund durchschimmert. Daraus scheint mir aber zu folgen, dass man auch die aus späterer Zeit stammenden Vorlesungen in allen den Punkten, wo sie von seinem kritischen Lehrstandpunkt abweichen, unbedenklich als Quelle für den Zusammenhang der Ansichten seiner 70er Jahre verwerten darf. Eine aktenmässige Sicherheit ist für dieses Verfahren freilich nicht vorhanden, wohl aber eine Wahrscheinlichkeit, die in allen den Punkten ausreicht, wo nicht ein aktenmässiger Gegenbeweis aus richtig datierten Schriftstücken zu führen ist. Vaihinger hat in seiner Besprechung keinen Punkt angeführt, in welchem die von mir befolgte Richtschnur mich irregeleitet hätte. Solche Berichtigungen würde ich mit Dank annehmen, ihnen aber auch keine grössere Tragweite beimessen als für die Punkte, für welche ihr Nachweis geführt ist, und im Uebrigen an meinem Grundsatz festzuhalten mich berechtigt glauben.

Gross-Lichterfelde. E. von Hartmann.

Petronievics, Branislav, Dr. Prinzipien der Erkenntnislehre. Prolegomena zur absoluten Metaphysik. Berlin, Ernst Hofmann & Co. 1900. (VI u. 134 S.)

Meine Erkenntnistheorie stimmt ihrem Zielpunkte nach mit der Kantischen überein, unterscheidet sich aber ihrem Ausgangspunkte nach vollständig von derselben. Kant will den Empirismus mit dem Rationalismus versöhnen und glaubt dies auf die Weise zustande zu bringen, dass er unsere unmittelbare Erfahrung in zwei wesentlich verschiedene Bestandteile, den aposteriorischen Erfahrungsstoff und die apriorische Auffassungsform teilt. Dies thut er auf Grund seines Begriffs der intellektuellen Anschauung, welcher Begriff in Wahrheit den letzten Quellpunkt der Kantischen Erkenntnistheorie darstellt, indem er die intellektuelle Anschauung nur dem Urwesen zuschreibt. Für den anschauenden Verstand sind Kategorien gar nicht nötig, da fällt Form und Inhalt des Denkens zusammen, der sensuale Verstand aber, der nicht wie der intellektuale absolut selbstthätig ist, weil er durch äussere Gegenstände affiziert wird, muss subjektive Auffassungsformen besitzen, in die er den von aussen gegebenen Inhalt aufnimmt. Eben deshalb kann aber auch der Erfahrungsinhalt des sensualen Verstandes nicht Ding an sich, sondern blosse Erscheinung sein (d. h. Schein, der sich auf Sein bezieht). Für Kant scheint es ein Axiom zu sein, dass der intellektuelle Verstand nur dem einen Urwesen angehören kann, er hat sich gar nicht die Frage vorgelegt, ob überhaupt ein solches einziges Urwesen denkmöglich sei? Er wäre sonst nicht zu jener wunderlichen Annahme der Erscheinungsnatur unserer unmittelbaren Erfahrung gelangt, sondern er hätte eingesehen, dass ein einziges Wesen als denkendes Wesen gar nicht existieren kann, dass denkende Wesen nur in einer Vielheit existieren können, und dass sie nichtsdestoweniger ihrem Erfahrungsinhalte nach jenem Typus der intellek-

tuellen Anschauung entsprechen können. Dies ist der Ausgangspunkt meiner Erkenntnislehre. Ich zeige, dass unsere Erfahrung absolute Realität besitzen muss, dass dieselbe kein Schein sein kann, und dass diese These die unumgängliche Voraussetzung der absoluten Erkenntnis bildet. Der Begriff der Erscheinung, des Scheins, der Vorstellung ist ein widersprechender Begriff, weil er das Zusammenfallen von Sein und Nichtsein bedeutet. Nur wenn dieser Begriff vollkommen vernichtet wird, ist eine Überwindung des Skepticismus möglich. Hier liegt der Punkt der Versöhnung zwischen Empirismus und Rationalismus. Wenn die absolute Realität der unmittelbaren Erfahrung anerkannt ist, dann ist damit eo ipso die Immanenz der logischen Grundformen in der Erfahrung anerkannt. Ich zeige, dass es in der Erfahrung Thatsachen giebt, die der bisherige Empirismus in seinem blinden Hass gegen den Rationalismus übersehen hat, und in denen der Ursprung der transscendenten Erkenntnis liegt. Als grundlegende Thatsache dieser Art betrachte ich das Zerfallen aller Erfahrungsthatsachen in einfache und zusammengesetzte: die einfachen Erfahrungsthatsachen sind mit Kategorien identisch, und da haben auch die Denkgesetze ihre Grundlage. Ich zeige weiter, den neuesten „reflexionslosen“ Erfahrungstheorien gegenüber, dass unter Erfahrung nur die unmittelbare Erfahrung des individuellen Bewusstseins verstanden werden kann, und bestimme zum erstenmale, meiner Ansicht nach, genau den Umfang dieser Erfahrung, indem ich dieselbe auf den jeweiligen Gegenwartsaugenblick des bewussten Individuums beschränke. Dadurch ist die zeitliche Transscendenz unseres Ich ebenso ein Problem geworden, wie dies für die räumliche Transscendenz der Aussenwelt in Bezug auf das Ich schon längst anerkannt ist. Die zeitliche Transscendenz lässt sich aber nur unter der Voraussetzung der Erfahrbarkeit unseres Ich, als der einheitlichen Bewusstseinsform der Bewusstseinsinhalte, statuieren. Ich behaupte also, Kant gegenüber, dass die Einheit unseres Bewusstseins nicht bloss formale, durch die Vorstellung „Ich denke“ ausgedrückte Einheit (Kants transscendentale Einheit der Apperception) sei, sondern dass dieselbe eine reale und als solche erfahrbare Wesenheit ist. Ich bestimme aber zugleich die Art und Weise dieser Erfahrbarkeit: die Bewusstseinsform wird nicht auf dieselbe Art und Weise wie der Bewusstseinsinhalt erfahren, sie ist nicht vollkommen immanent wie der letztere, sondern halb immanent, halb transscendent. Ich zeige, dass es noch solche halb immanente, halb transscendente Erfahrungsthatsachen giebt, und glaube, durch den Begriff derselben etwas Fruchtbares in die Erkenntnislehre eingeführt zu haben. Weiter löse ich das Problem der Aussenwelt, diesen gordischen Knoten der Erkenntnistheorie, auf die einfachste Art und Weise durch die Voraussetzung der allgemeinen Natur des Willens, der nicht zu den Bewusstseinsinhalten sondern zu der Bewusstseinsform gehört. Ich führe zugleich das Kausalprinzip auf die Willensthätigkeit zurück. Dann betrachte ich die Natur des Denkens als psychischer Funktion; in dieser Untersuchung lege ich besonderen Wert auf meine Widerlegung des abstrakten Vernunftvermögens (wodurch zugleich das Kantische konkrete Vernunftvermögen widerlegt ist) aus meinem Grundprinzip, welche Widerlegung ich als stringenten Beweis desjenigen betrachte, was Berkeley bloss behauptet hat. Am Ende ist das Problem des Verhältnisses zwischen

Denken und Sein behandelt, und dieses Problem auf Grund meines Hauptprinzips formuliert, wodurch eine ganze Schar von metaphysischen Systemen widerlegt ist. Der Hauptzweck meiner Arbeit ist die Wiederherstellung der absoluten Metaphysik; nur die Basis meiner Erkenntnistheorie ist empiristisch, ihre Spitze aber durchaus rationalistisch. Ich glaube, ebenso wie Kant, den Empirismus mit dem Rationalismus versöhnt zu haben: während aber bei Kant das Resultat dieser Versöhnung die Verurteilung der absoluten Metaphysik war, ist das Resultat meiner Versöhnung die Aufrichtung derselben.

Belgrad. Dr. Branislav Petronievics.

Kinkel, Walter. Beiträge zur Erkenntniskritik. Giessen 1900. (94 S.)

Die Schrift erörtert in vier Aufsätzen einige wichtige Punkte der Erkenntniskritik. In der ersten Abhandlung sucht der Verfasser (im Anschluss an Cohen) die Methode der theoretischen Philosophie festzustellen, um sodann in einer zweiten Abhandlung die Lehre Kants vom Raume, der Zeit, und den Kategorien von neuem zu prüfen. Hier kommt der Verfasser zu dem Resultat, dass man die Zeit nicht in demselben Sinne eine Form der Sinnlichkeit nennen darf, wie den Raum, sondern dass vielmehr die Zeit, als die allgemeinste Form der Erfahrung, in engem Zusammenhange mit der transscendentalen Apperception steht, so dass sie als die gemeinsame, übergreifende Form für Sinnlichkeit und Verstand angesehen werden muss. Dabei zeigt sich, dass auch nur unter dieser Bedingung Kants Lehre vom transscendentalen Schematismus der reinen Verstandesbegriffe von Widersprüchen frei ist. Was nun die Kategorientafel angeht, so glaubte der Verfasser, eine Kritik derselben (im Einverständnis mit Cohen und Stadler) nur von den „Grundsätzen" ausgehend geben zu dürfen, wobei sich dann aber auch einige der Kategorien Kants als entbehrlich erwiesen. Die letzten beiden Aufsätze behandeln die vielumstrittenen Probleme des „Dinges an sich", der Anwendbarkeit der Kategorien und des empirischen und transscendentalen Ichs, wobei der Verfasser im wesentlichen den Standpunkt Kants einnimmt.

Giessen. Walter Kinkel.

Hönigswald, Richard. Zum Begriff der „exakten Naturwissenschaft". Eine kritische Studie. Zweite revidierte Ausgabe. Leipzig, Eduard Avenarius, 1900. (60 S.)

Wissenschaftlicher Terminus und Schlagwort — beide wurzeln in dem dem menschlichen Geiste eigenen Prinzipe der Ökonomie. Diese ist vernünftig und erspriesslich, so lange das unvermeidliche Opfer an Genauigkeit zum nächsten Zweck jeder Ökonomie, zur Ersparnis von Arbeit, im Verhältnis steht; und sie schlägt um in sinnlose Verschwendung, wenn dieser zweite ökonomische Faktor den ersten überwuchert.

Ein Produkt solcher Ökonomie ist nun das Schlagwort, in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Fälle ein ohne jegliche Berücksichtigung der Opfer an Genauigkeit ökonomisch weiter reduzierter technischer Terminus, das beliebte Ausdrucksmittel der lediglich auf eine Herabsetzung

der Arbeit gerichteten Denkokonomie des bequemen, aber von der „popularisierten" Wissenschaft dennoch belehrten, d. h. mit den Lautzeichen der Technicismen bekannt gemachten Durchschnittsmenschen.

Der Begriffsumfang eines solchen Schlagwortes, dessen Grenzen aus naheliegenden Gründen immer unbestimmter werden, wächst ins Masslose, sein Begriffsinhalt wird immer dürftiger.

Allein, auch im Bereiche der Terminologie einer Wissenschaft wird sich der gleiche Prozess abspielen müssen, dann, wenn ihre Termini nicht dem wohlbekannten Begriffsmateriale des eigenen Forschungsgebietes entlehnt sind, ein Fall, der bei der immer zunehmenden Arbeitsteilung und der damit einhergehenden allmählichen Entfremdung oft selbst auf einander angewiesener Forschungsgebiete immer häufiger wird.

So wird auch der Begriff der „exakten Naturwissenschaft" in der Naturwissenschaft selbst zum Fremdling, um — besonders in den mathematischen Erwägungen von Haus aus weniger zugänglichen biologischen Wissenschaften — endlich zur Bedeutungslosigkeit des Schlagwortes herabzusinken.

Nur durch eine scharfe Analyse dieses für die naturwissenschaftliche Methodologie so überaus bedeutungsvollen Begriffes kann dem gesteuert werden. Eine solche in der, hier in zweiter, revidierter Ausgabe vorliegenden kritischen Studie zu versuchen, schien dem Verfasser derselben eine nicht wertlose Aufgabe. Er glaubte damit einen doppelten Zweck verfolgen zu können: den mehr speziellen, zur Theorie der naturwissenschaftlichen Methodik durch Aufsuchung der Grenzen der Anwendbarkeit der Mathematik auf die das Objekt der Naturwissenschaft bildenden sinnlich-räumlichen Phänomene einen bescheidenen Beitrag zu liefern; — und den allgemeineren, im Grunde genommen doch jeder methodologischen Betrachtung mehr oder weniger eigenen, den vom synthetischen Grundzug unserer Zeit mehr als je geforderten Zusammenschluss der zum guten Teil aus bloss heuristischen Rücksichten getrennten Wissensgebiete zu fördern. Die erstere Aufgabe führte ihn zu einer Eliminierung der für die moderne experimentelle Psychologie so äusserst wichtigen „Empfindungsintensität", welcher er als einem bloss begrifflich-sprachlichen Bestimmungselement keinerlei psychische Selbständigkeit zuzuerkennen vermochte, und zu einer von diesem Gesichtspunkte aus unternommenen Würdigung der Bedeutung angewandter Mathematik überhaupt, insbesondere aber ihrer Beziehungen zur Biologie. Und eine konsequente Verfolgung des Ergebnisses dieser Untersuchung leitete, ganz in Übereinstimmung mit der zweiten oben erwähnten allgemeinen Aufgabe dieser Studie, zu weit über das Gebiet methodologischer Betrachtungen hinausreichenden Erwägungen erkenntniskritischen Charakters hinüber, deren Spitze sich, ganz im Geiste der Vernunftkritik, hauptsächlich gegen den um die (mathematische) Mechanisierung der Erscheinungswelt vorzüglich interessierten dogmatischen Materialismus richtet.

Wien. R. Hönigswald.

Hönigswald, Richard. Ernst Haeckel, der monistische Philosoph. Eine kritische Antwort auf seine „Welträtsel". Leipzig, Eduard Avenarius, 1900. (161 S.)

Die vorliegende Arbeit hat sich eine kritische Untersuchung der philosophischen Grundlagen zur Aufgabe gemacht, auf welchen Ernst Haeckels letztes grösseres Werk „die Welträtsel“ ruht.

Von dem erkenntniskritischen Standpunkte aus, zu welchem sich der Verf. nach einem kurzen historischen Rückblick mit Entschiedenheit bekennt, musste in erster Linie der Centralbegriff der Haeckelschen Naturphilosophie, seine „Universal-Substanz“, deren Identität mit Spinozas „Substantia“ er mit dem allergrössten Nachdrucke betont, als eine dogmatische Konstruktion aufgezeigt werden. Die zahlreichen geringschätzenden Äusserungen Haeckels über jedweden Dogmatismus vermögen an diesem Sachverhalte nichts zu ändern und deuten nebst vielen anderen Symptomen auf den bemerkenswerten Umstand hin, dass sich auch Haeckel dem erkenntniskritischen Einschlage unserer Zeit nicht in dem Masse zu entziehen imstande war, als es seine begeisterte Hingabe an den dogmatischen Monismus Spinozas erfordert hätte. In dieser schwankenden Auffassung von dem gegenseitigen Verhältnis von „Physik“ und „Metaphysik“, wie sie aus dem geschilderten Sachverhalte notwendig resultieren musste, spiegelt sich Haeckels unklares Verhältnis zu Kant, dessen falsch interpretierte Lehre ihn zu einer erkenntnistheoretisch, wie methodologisch völlig haltlosen Anschauung über Wert und Wesen der Hypothese verleitet. Aber auch sein Spinozistischer Monismus zeigt die verhängnisvollsten Lücken, ja seine heftigen Ausfälle gegen das demselben entlehnte Forschungsprinzip des psychophysischen Parallelismus schaffen zwischen ihm und Spinoza einen geradezu unüberbrückbaren Gegensatz; denn seine eigentliche Metaphysik, der Materialismus macht ihn — wohl ganz und gar gegen seine Neigung — für jeden wahren Monismus unempfindlich, wie ihm sein Dogmatismus das klare Erfassen der Bedeutung eines „heuristischen Prinzips“ unmöglich macht. Er ist Dogmatiker, Materialist und Dualist. — Unter konsequenter Weiterverfolgung des Kantischen Gedankens, sucht Verf. den dogmatischen Begriff eines „Dings an sich“ völlig zu eliminieren, um dann von diesem kritisch geläuterten Standpunkte aus Haeckel gegenüber zu einem vertieften Begriff der Naturwissenschaft zu gelangen.

Wien. R. Hönigswald.

Schwarz, Hermann. Psychologie des Willens (zur Grundlegung der Ethik). Leipzig, Engelmann. 1900. (VIII u. 391 S.)

Die heutige Willenspsychologie gleicht der vorkantischen Erkenntnistheorie. Damals die falsche Lehre von den angeborenen Ideen gegenüber der ebenso falschen Leugnung eigener Verstandesthätigkeit. Heute die falsche Lehre von angeborenen Trieben (Wille zum Leben, zur Macht u. dgl.) gegenüber der ebenso falschen Auflösung alles Wollens in Fühlen und Vorstellen. Damals begründete Kants rationalistischer Apriorismus einen neuen Standpunkt in der Erkenntnispsychologie. Der Versuch desselben Philosophen, mit seinem rationalistischen Apriorismus auch das Gebiet des Willens, insbesondere des sittlichen, zu umspannen, musste missglücken. Nicht die apriorischen Gesetze der Vernunft, sondern eigene apriorische Gesetze herrschen im Willensleben. Den letzteren Gedanken,

den eines voluntaristischen Apriorismus, sucht der Verfasser durchzuführen und sich damit sowohl über den oben angedeuteten willenspsychologischen „Nativismus“ wie „Empirismus“ zu erheben.

Halle a. S. Hermann Schwarz.

Litteraturbericht.

Von Fritz Medicus.

Henry, F. A. The Futility of the Kantian Doctrine of Ethics. „International Journal of Ethics“ (Burns Weston), Philadelphia, X, 1. Oktober 1899. (S. 73—89.)

Der Verf. des vorliegenden Aufsatzes versucht, zunächst Kants Ethik in ihrer theoretischen Begründung anzugreifen und zu entkräften und sodann die moralisch bedenklichen Konsequenzen aufzudecken, die sich überdies aus dieser gefährlichen Lehre ergeben. — Er macht den bekannten Einwand geltend, Kants Forderung der Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung setze bereits das allgemeine Wohlergehen der Menschheit („the general welfare“, „the well-being of society“) als Ziel voraus (75), womit er bloss beweist, das ihm der durchaus überanthropologische, in der objektiven Vernunft begründete Charakter der Kantischen Moralphilosophie nicht zum Bewusstsein gekommen ist, obgleich Kant oft genug hierauf hinweist. — Übrigens zieht sich dieses anthropologisch-psychologische Missverständnis durch die ganze Abhandlung hindurch. So macht es sich sofort wieder bemerklich, wenn uns (76) versichert wird, in seiner dritten Formulierung werde der kategorische Imperativ aus der „Konstitution der menschlichen Natur“ abgeleitet. Davon ist aber gar keine Rede: völlig apriori wird abgeleitet, dass ein Vernunftwesen niemals bloss als Mittel gebraucht werden dürfe, und hieraus ergiebt sich die Kantische Formulierung durch unmittelbare Folgerung. Es bleibt also dabei: „The nature of man can throw no light upon the ground of moral obligation“ (76); denn der Grund der moralischen Verpflichtung liegt in der überindividuellen, der objektiven Vernunft, nicht aber in der menschlichen Organisation. — Des Weiteren wird dann ausgeführt, in der Kantischen Autonomie erhielten wir zwar einen bedeutungsvollen Terminus, aber unter Verlust seiner wahren Bedeutung; Autonomie des Willens und moralisches Gesetz seien unvereinbare Widersprüche in der Kantischen Lehre; und dergleichen Flachheiten mehr. — „And, now, if theoretically the Kantian doctrine of Ethics turns out incomplete, inconsistent, and unsatisfactory, practically it encounters these two objections, that it aims only at a spurious righteousness, and it fails even in that aim“ (83). Jetzt erfahren wir, dass Kants

Moralphilosophie auf blosse Legalität abziele. Denn das moralische Gesetz soll ja nach Kant der einzige Bestimmungsgrund der moralischen Handlungen sein; ein Gesetz kann aber nur befehlen, dass die Menschen recht handeln, nicht aber dass sie gut sind (83), und „by the works of the law shall no flesh be justified" (84). Es lohnt sich nicht, hier zu widerlegen; es genügt, das Kuriosum anzuführen, dass Kant, der scharfe Kritiker des bloss legalen Handelns, mit hohlem Pathos hier zum Vertreter der Moral der „Scribes and Pharisees" (86) gestempelt wird. — „And if Kant's law-worship recalls that of the Pharisees, it is because he, like them, has lost sight of the giver of the law" (86). So endigt denn Henry damit, der in ihrer „futility" aufgezeigten Kantischen Ethik die theonome Moral und eine ansehnliche Reihe schlecht gedeuteter Bibelsprüche gegenüberzustellen.

Lefkovits, Moritz, Dr. Die Staatslehre auf Kantischer Grundlage. (Berner Studien z. Philos. u. ihr. Gesch., Bd. XIV.) Bern, Steiger & Co., 1899. (75 S.)

Die Schrift ist eine mit eigenen Gedanken des Verfassers durchsetzte Darstellung der Kantischen Lehre vom Staat. Die einleitenden Ausführungen in Kants „Rechtslehre" und der Abschnitt vom Staatsrecht, aus dem jedoch mehrere nicht im engeren Sinne hierher gehörige Erörterungen (z. B. „Vom Straf- und Begnadigungsrecht") ausgeschieden sind, bilden die Grundlage der Arbeit. Dass mit ihr eine fühlbare Lücke in der Kantlitteratur ausgefüllt sei, wird man nicht behaupten können. Denn wer Kants Staatslehre noch nicht kennt, kann auch nach Lektüre der Abhandlung nicht wissen, wie viel von dem, was er gelesen hat, eigentlich Kantische Anschauung ist. Und wer Kants Staatslehre schon vor der Lektüre der Schrift kennt, lernt durch die Lektüre wenig Neues. Einiges findet er eingehender ausgeführt, wohl auch einige bei Kant nicht erörterte minder wichtige Fragen eingefügt, und namentlich den Zusammenhang mit der Freiheitslehre in allen Teilen deutlich aufgezeigt. Allein wenn Kant auch diesen Zusammenhang nicht in dieser eingehenden Weise darlegt, so hat doch wohl noch nie ein Leser der Rechtslehre an dessen Vorhandensein gezweifelt, um so weniger, als Kant selbst seine Rechtslehre mit einer „Einleitung in die Metaphysik der Sitten" beginnt, in der gerade diese ethische Grundlage prinzipiell entwickelt wird. Der Hauptfehler der L.'schen Arbeit ist der, dass der Leser über die Art des Zusammenhanges mit der Kantischen Staatslehre aus dem Buche selbst nicht das Mindeste erfährt. Um festzustellen, wo der Verf. bloss das von Kant schon Gesagte darstellt, und wo er den Faden selbst weiter spinnt, giebt es kein anderes Mittel als die Vergleichung mit Kant selbst. Zum allermindesten wäre ein orientierendes Vorwort am Platze gewesen. Doch sollen die Vorzüge der Schrift, klare und eindringende Behandlung des Stoffes, nicht verkannt bleiben. — Im Unterschiede von Kant ist die Verteidigung der Republik die Hauptabsicht der Schrift. Die hierher zielenden Äusserungen Kants (Rechtslehre § 52) haben infolgedessen eine viel eingehendere Begründung erfahren; vgl. den Schluss der L.'schen Schrift. Infolge dieser speziellen Tendenz sind konsequenter Weise auch die

übrigen Staatsformen eingehender besprochen als bei Kant. Besonderen Wert legt der Verf. auf die Klarlegung des Unterschiedes zwischen Republik und Demokratie (§ 20). Ausserdem ist zu bemerken, dass der von Kant ja auch schon ausgesprochene Staatsabsolutismus (A. a. O. § 49, Allgemeine Anmerkung, A) von Lefkovits ungleich stärker hervorgehoben wird: es ist der Gedanke, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht.

Weerts, Johann Heinrich Theodor. Vergleichende Untersuchung der Religionsphilosophie Kants und Fichtes. Erlanger Diss. Norden, 1898. (32 S.)

„Der Umstand, dass in der Gegenwart eine Rückkehr zu idealistischen Überzeugungen stattfindet, legt es nahe, eine vergleichende Untersuchung der Religionsphilosophie Kants und Fichtes vorzunehmen. Religiös-ethische Fragen sind das treibende Interesse der Denkarbeit Kants gewesen, wie er es denn als einen unschätzbaren Vorteil seiner Untersuchungen bezeichnet, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf alle künftige Zeit ein Ende gemacht zu haben. Und Fichte, der sich die genuine Fortbildung der Kantischen Philosophie zur Aufgabe machte, hat bereits in seiner Erstlingsschrift das religionsphilosophische Gebiet bearbeitet. Auch weiterhin haben religiöse Motive seinem Denken die entscheidende Richtung gegeben" (1/2). Nachdem der Verf. in der angegebenen Weise seine Arbeit gerechtfertigt hat, tritt er ein in die Vergleichung der Religionslehren der beiden Philosophen. Im Anschluss speziell an Falckenberg (28) konstatiert er „in der Entwicklung des Fichteschen Denkens einen stetigen Fortschritt": in der „Anweisung zum seligen Leben" sieht er „in religionsphilosophischer Hinsicht die reife Frucht seiner Denkarbeit" (a. a. O.). Die genannte Abhandlung Fichtes und Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" sind die Schriften, an die sich Weerts vorzugsweise hält, ohne indessen die übrigen Arbeiten der beiden Denker auszuschliessen. Von der „Religion innerh. . ." nimmt er an, dass sie durch Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" beeinflusst sei (20). — Die bedeutungsvolle religionsphilosophische That Kants erkennt der Verf. in der Ablösung der rationalen Gotteslehre durch die Moraltheologie (17; vgl. 28 f.). „Kant hat den wichtigen Gedanken, dass die Moral der Realgrund, das Fundament der Religion ist, prinzipiell begründet. Wo die sittliche Gesinnung fehlt, stellt sich statt der Religion Furcht vor einem höchsten Wesen und vor der Zukunft ein, weil die Vernunft wenigstens ihre Möglichkeit einräumen muss" (28). Fichte ist hierin Kant gefolgt. Während aber Kant zu keiner inhaltlichen Scheidung zwischen Religion und Sittlichkeit gelangt, indem ihm Religion nichts anderes ist als die Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, überwindet Fichte diesen anfangs auch von ihm festgehaltenen Standpunkt und kommt damit zu einer Religionsmetaphysik, die ihm eine innigere Auffassung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott ermöglicht. Damit hängt es zusammen, dass bei Kant die Moral, bei Fichte das Metaphysische zum Prinzip der Auslegung der Bibel wird. Auf der anderen Seite verschwindet infolge der Fichteschen Religionsmetaphysik der qualitative Unterschied zwischen gut und böse: „Für Fichte ist die Sünde, deren Wesen Kant in

seiner tiefsinnigen Abhandlung über das radikale Böse gewürdigt hat, das Nichtsein, ein leerer Wahn" (31). — „Religiöse Motive haben, wie bei keinem anderen Philosophen der Neuzeit, das Denken Fichtes regiert. Wer wollte daran Anstoss nehmen? Ist es doch immer der ganze Mensch, nicht bloss sein Verstand, der auf Welt- und Menschenleben sein absichtliches Nachdenken richtet. Fichtes Weltanschauung ist durch und durch eine religiöse. Auch die Kantische Weltanschauung gewinnt erst durch die religiöse Betrachtungsweise ihre Vollendung" (31). Die mit vieler Wärme geschriebene Abhandlung schliesst mit den Worten: „Kant und Fichte, diese Sterne erster Grösse am Himmel der Philosophiegeschichte, sind leuchtende Beispiele dafür, dass Religion und Wissenschaft keineswegs unversöhnliche Gegensätze sind."

Deussen, Paul. Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. I. Band, 2. Abteilung: Die Philosophie der Upanishad's. Leipzig, Brockhaus. 1899. (XII und 368 S.)

Der 1894 erschienenen 1. Abteilung des breit angelegten Deussenschen Werkes folgt nun als Fortsetzung die Philosophie der Upanishad's, des Vedânta. Sie setzt ein mit einem schroffen Idealismus, erstarrt aber dann durch Accommodation an überkommene Traditionen und an die empirische Anschauungsweise zu einem Realismus, „der dem semitischen nichts nachgiebt" (157); gleichwohl besteht als unaufgehobenes Moment der ursprüngliche Idealismus fort (der erst vom atheistischen Sâñkhyasysteme fallen gelassen wird). In dieser eigentümlichen Erscheinung der Verquickung heterogener Bestandteile, in dieser unabsichtlichen Accommodation an die empirische Weltansicht, sieht D. einen „Schlüssel, welcher geeignet ist, nicht nur die Entwicklung der Upanishadlehre, sondern auch viele analoge Erscheinungen der abendländischen Philosophie innerlich zu erschliessen. Denn eine Einkleidung metaphysischer Intuitionen in empirische Erkenntnisformen ist nicht nur in Indien, sondern auch in Europa von jeher geübt und auch dadurch nicht um ihr Ansehen gebracht worden, dass Kant das Unberechtigte des ganzen Verfahrens aufdeckte" (VII). Man wird in dieser Bemerkung eine Rechtfertigung der eingehenden Behandlung zu erkennen haben, die die indische Philosophie hier erfährt. Denn auch wenn Deussen in den späteren Bänden die Frage nach der Beeinflussung der Griechen durch die Denker des Orients in positivem Sinne entscheiden sollte, so würde doch eine solche ausführliche Behandlung der Inder ohne Zweifel durch die Forderung der Continuität der Darstellung allein noch nicht begründet sein. Dazu kommt freilich noch die persönliche Wertschätzung, die der Verfasser der Philosophie des Ostens zollt.

Analogien mit Kantischen Gedanken deckt Deussen gerne auf. „Der eigentliche, tiefste Grundgedanke des Platonismus und des Kantianismus": das deutliche Bewusstsein davon, „dass die ganze empirische Realität nicht das wahre Wesen der Dinge ist, dass sie, in Kants Worten, nur Erscheinung

ist und nicht Ding an sich," ist auch schon der Grundgedanke der Upanishadlehre (39), zugleich das Leitmotiv aller Philosophie (38f.). Dreimal tritt in der Geschichte der Philosophie dieser Gedanke mit Klarheit hervor (in den Upanishad's, bei Parmenides und Platon, bei Kant und Schopenhauer): und diese drei „aus verschiedenen Zeiten und Ländern stammenden und völlig von einander unabhängigen Lehren ergänzen, erläutern und bestätigen sich gegenseitig" (41/2). Aber nicht nur das Hauptthema aller Philosophie ist hiermit angegeben, sondern auch die Voraussetzung aller Religion (42). „Alle grossen Lehrer der Religion in alter und neuer Zeit, ja auch noch heute alle die, welche einer Religion im Glauben anhängen, [sind] gleichsam unbewusste Kantianer" (42). Denn die „drei höchsten Heilsgüter der Menschheit, Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, sind nur dann haltbar, wenn die Welt blosse Erscheinung und nicht Ding an sich ist" (42). Besonders charakteristisch für die, durch die Schopenhauersche Erkenntnistheorie bestimmte, Kantauffassung Deussens sind die Ausführungen über die Entwicklung des Begriffs *Avidyâ* (68f.): Ursprünglich ist die Bedeutung rein negativ. Avidyâ ist der Zustand des Nichtwissens, in dem sich der Mensch, so lange er auf dem Standpunkt des Erfahrungswissens steht, dem wahrhaft Seienden, dem *Brahman*, gegenüber befindet. Später wird der Begriff positiv, indem er die Behauptung ausdrückt, dass das empirische Wissen ein Falschwissen ist, eine Täuschung, eine *Mâyâ*. „Dies ist ein sehr merkwürdiger Schritt; es ist derselbe, welchen Parmenides und Platon thaten, wenn sie die Erkenntnis der Sinnenwelt für blossen Trug, für *εἴδωλα* erklärten, — welchen Kant that, wenn er bewies, dass die ganze empirische Realität nur Erscheinung ist und nicht Ding an sich" (68/9). — Auch an anderen Stellen wird mehrfach die indische Lehre, dass das Brahman der empirischen Gesetzlichkeit nicht unterworfen ist, zu einer Parallele mit der Kantischen Philosophie benutzt (137, 189, 204). Mitunter würde allerdings korrekter an Kants Stelle Schopenhauer genannt; so wenn es (137) heisst: „Wir wissen jetzt durch die Kantische Philosophie, dass alle empirische Ordnung der Dinge den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität unterworfen ist". — Interessant ist die (S. 284 gezogene) Parallele der indischen Seelenwanderungstheorie zu Kants Unsterblichkeitslehre: „Auch der bekannte Beweis Kants, welcher die Unsterblichkeit auf die nur in unendlichem Annäherungsprozess erreichbare Verwirklichung des uns eingeborenen Sittengesetzes gründet, würde nicht für eine Unsterblichkeit im herkömmlichen Sinne, sondern für die Seelenwanderung sprechen".

Jerusalem, Wilhelm. Einleitung in die Philosophie. Wien und Leipzig, W. Braumüller. 1899. (VIII und 189 S.)

Das Buch ist durch seinen umfassenden Inhalt und durch seine leicht verständliche Sprache wohl geeignet, in die Beschäftigung mit philosophischen Problemen einzuführen. Diesem pädagogischen Zwecke entsprechen auch durchaus die jedem einzelnen Abschnitt am Schlusse beigefügten Litteraturangaben, die in geschickter Auswahl gerade das enthalten, was den Studierenden nach der hier gegebenen vorläufigen Orientierung weiter zu führen geeignet ist. Der Inhalt des Buches ordnet sich

in der Weise, dass nach den einleitenden Erörterungen über Bedeutung und Stellung der Philosophie die einzelnen Disciplinen in folgender Reihenfolge besprochen werden: Psychologie, Logik, Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie, Metaphysik oder Ontologie, Ästhetik, Ethik, Sociologie und Philosophie der Geschichte, Pädagogik. In der sich noch anschliessenden „Schlussbetrachtung" fasst Jerusalem die Hauptresultate des Buches zusammen mit scharfer Hervorhebung der eigenen Auffassungen, ohne dass jedoch diese persönliche Stellungnahme in den vorhergehenden Abschnitten gerade zurückgetreten wäre. Diese bereits aus den früheren Publikationen des Verfassers bekannten eigenen Anschauungen sind, wie er sie selbst charakterisiert „die genetische, die biologische und die sociale Betrachtungsweise des psychischen Geschehens" (168). In Zusammenhang hiermit steht auch seine Stellung zu Kant. Jerusalem stellt ihn sehr hoch: er entnimmt ihm das Motto seines Buches, er citiert ihn weit häufiger als irgend einen anderen Denker, und zwar fast immer zustimmend. Doch bewegen sich seine Gedanken in ganz anderem Geleise. Bezeichnend dafür ist, dass er sich ablehnend verhält gegen Kants Nativismus. Aber Kant hat weder „angeborene Formen der Sinnlichkeit" (51) noch ein „angeborenes Sittengesetz" gelehrt (138; vgl. 143: „Eine ausgeprägte Form des Nativismus ist die Ethik Kants, wonach sogar das Sittengesetz selbst angeboren ist"). Dieser prinzipielle Gegensatz zur Kantischen Methode offenbart sich gleich in dem von der Psychologie handelnden Abschnitt, wo es z. B. heisst: „Nur auf psychologischer Grundlage kann heute der Philosoph die Grenzen des menschlichen Erkennens abstecken, nur mit Hilfe der Psychologie die Formen finden und verstehen lernen, in die sich unsere Erkenntnisse notwendig kleiden müssen" (29). Auch in der „Urteilsfunktion", die der Verf. „als die durch Erfahrung gewonnene, aber doch ganz allgemeine fundamentale Apperception" an die Stelle von Kants transscendentaler Apperception setzen will, kann Referent keine glückliche Fortbildung der Lehre Kants erblicken. Denn erstens würde durch diese psychologische Funktion die transscendentale nicht entbehrlich gemacht, und zweitens würde mit ihr eine Willensmetaphysik eingeschwärzt, da wir, nach Ansicht des Verfassers, diese allgemeine Urteilsfunktion derart bethätigen, dass „wir jeden Vorgang zunächst auf ein Willenscentrum beziehen" (78). Dieser völlig unbeweisbare metaphysische Hintergrund der „fundamentalen Apperception" erscheint in heller Beleuchtung bei dem Thema „Wechselwirkung" (99). Überhaupt ist Jerusalem trotz vielfacher Betonung der Notwendigkeit empirischer Forschung kein grundsätzlicher Feind der Metaphysik oder, wie er lieber sagen will, Ontologie. Nicht ohne Hinblick auf jenen „Mittelpunkt, dem die Philosophie immer wieder zustrebt, und um welchen sich die anderen philosophischen Disciplinen gruppieren" (177), ruft er die Philosophie zurück zu „ihrer alten Aufgabe, Weltanschauungslehre zu sein", den Blick auf das Ganze zu richten, ohne doch dabei das Einzelne zu vernachlässigen. Er rekurriert dabei auf das Beispiel, das Kant in der „Naturgeschichte des Himmels" gegeben hat (176). In den Citaten aus Kant und in den Besprechungen einzelner Kantischer Probleme bekundet sich übrigens trotz des methodischen Gegensatzes, der grösser ist, als Jerusalem glaubt, oft

ein feines Verständnis. Ich erwähne beispielshalber die Unterscheidung von Schein und Erscheinung (58, 60) oder die Würdigung der Lehre vom uninteressierten Wohlgefallen (109 und 112). Namentlich aber weiss der Verfasser die Bedeutung Kants in der Geschichte der Philosophie sehr gut zu schätzen: „Nach Kant ist es nicht mehr möglich, beim Dogmatismus stehen zu bleiben. Man braucht Kant durchaus nicht überall und in jeder Beziehung zuzustimmen, aber man muss unbedingt Stellung zu ihm nehmen. Man muss die von ihm aufgeworfenen Fragen erledigen, ehe man zu positiven Aufstellungen schreitet. So wie man nach Savigny wissenschaftliche Rechtsstudien nicht mehr anders als historisch betreiben, wie man nach Darwin Organformen nicht mehr anders als entwicklungsgeschichtlich und biologisch betrachten darf, so ist es nach Kant nicht mehr erlaubt, anders als kritisch Philosophie zu treiben“ (46). —

Seite 147 findet sich der Satz: „Die indischen Büsser, welche tausend Jahre fasten, ebensolang auf einem Fusse stehen, erregen durch ihre ungeheure Willenskraft die allgemeinste und grösste Bewunderung.“ Hierzu kann Referent nur bemerken, dass er sich mit dem Verf. einig weiss in der Bewunderung solch gewaltiger Leistungen.

Lüdemann, H. Erkenntnistheorie und Theologie. „Protestantische Monatshefte“, Jahrgang 1897 u. 1898. Berlin, Reimer.

Die Aufgabe der Theologie, die im religiösen, speziell im christlichen Bewusstsein im Entwurf vorliegende Gesamtweltanschauung darzulegen und zu rechtfertigen, trifft bezüglich einer ganzen Reihe von Problemen mit der Aufgabe der Metaphysik zusammen. Infolgedessen ist die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik für die Theologie von entscheidender Bedeutung. Der Verf. giebt in seinen vorliegenden höchst scharfsinnigen und anregenden Ausführungen zunächst eine Auseinandersetzung mit den von Biedermann, Ritschl und Lipsius zu dieser Frage eingenommenen Stellungen. Biedermann hält fest an einer philosophisch gerechtfertigten Metaphysik innerhalb der Theologie; Ritschl hält Metaphysik für unmöglich und setzt an ihre Stelle eine besondere theologische Erkenntnisweise religiösen, nicht wissenschaftlichen Ursprungs und Charakters; Lipsius stellt philosophische und theologische Spekulation neben einander und sucht durch die Vereinigung beider eine einheitliche Weltanschauung zu gewinnen. Diesen 3 Standpunkten stellt der Berner Theologe seinen eigenen gegenüber, der „das theologische Erkennen lediglich als einen Spezialfall derjenigen Art von denkender Orientierung auffasst, welche vom inneren Selbsterleben des Subjekts überhaupt ausgeht, und von diesem als dem Archimedischen Punkte aus eine dem Wesen unseres uns unmittelbar anschaulichen Geistes analoge Welt gewinnt“ (1897, S. 7). Nachdem Lüdemann schon im Verlauf der Kritik von Biedermann, Ritschl und Lipsius vielfach diesen eigenen Standpunkt beleuchtet hat, giebt er in den letzten Abschnitten eine zusammenhängende Darstellung. Zuvörderst entwickelt er hierbei (1898, S. 88 ff.) die Kantische Erkenntnislehre in ihren Grundzügen. Den Nachweis der blossen Idealität von Raum und Zeit hält er durch „die genialen Ausführungen“ der transsc. Ästhetik für erbracht (91). Allein die Phänomenalität all unserer Erkennt-

nisobjekte giebt er nicht zu. Schon der Gedanke an das „Reale der Empfindung“ (94) führe uns dazu, eine Realität anzunehmen, die nicht mehr zeiträumlich-mechanischer Natur ist, die sich aber freilich unserer Forschung entzieht. Wenn nun aber auch Raum und Zeit als Seinsformen nicht angenommen werden können: wie steht es mit den Kategorien? Sind auch sie nur subjektive Erkenntnisformen, wie das Kant zu lehren scheint? (L. vernachlässigt den Unterschied zwischen Kategorien und Grundsätzen des reinen Verstandes: erstere sind nach Kant keineswegs auf die Erscheinungswelt eingeschränkt, wohl aber die letzteren, die jedoch die Regeln angeben, nach denen allein wir die Kategorien anwenden können.) Die Kategorien sind, wie aus Kants eigenen Bestimmungen gefolgert werden muss, „Auffassungsformen des endlichen Verstandes überhaupt, denen die ganz allgemeine Bedeutung zukommt, dass nur in ihnen jeder endliche Geist das ihm zu Gebote stehende Anschauungsmaterial zu einer für ihn durchsichtigen Ordnung zusammenzufassen vermöge“ (99). Nur für einen schöpferischen Verstand würden die Kategorien ihre Bedeutung verlieren. — Um nun das Wesen der Kategorien, von dessen Erkenntnis er den Ausweg aus der blossen Phänomenalität erwartet, zu prüfen, untersucht L. Kants Lehre vom Ich-Erkennen. Er greift Kants Meinung an, dass uns auch das Ich nur als Erscheinung gegeben sei, weil wir es nur in der subjektiven Anschauungsform der Zeit auffassen könnten. Kant gerate hier in einen Selbstwiderspruch, „da er innerhalb einer Untersuchung, die so energisch wie möglich dem Selbsterkennen gewidmet sei, in einer Theorie des Erkennens nämlich, zu dem Resultat gelange, das Ich sei als unerkennbar allem transsubjektiven fremden Sein gleichzustellen, also selbst als transsubjektiv zu betrachten“ (129). Ich möchte Kant gegen diesen Einwand in Schutz nehmen. Dass das Ich, das Subjekt, etwas Transsubjektives sein soll, sieht freilich wie ein Widerspruch aus. Allein man beachte, dass hier „Subjekt“ etwas wesentlich anderes bedeutet als „subjektiv“ in der Verbindung „transsubjektiv“. Das Adjektivum „subjektiv“ bedeutet hier nur das dem empirischen Bewusstsein Gegebene, das Substantivum „Subjekt“, das „Ich“, bedeutet hingegen das metaphysische Substrat des Bewusstseins. Darin aber, dass dieses metaphysische Substrat des Bewusstseins dem Bewusstsein nicht anschaulich gegeben sein kann, liegt ganz gewiss kein Widerspruch. Kants Untersuchung ist zwar „dem Selbsterkennen gewidmet“, aber nicht dem Erkennen des metaphysischen Ichs. Selbsterkennen ist bei Kant das Erkennen der Funktionsweisen des normativen Bewusstseins, nichts weiter: ich erkenne lediglich, nach welchen Gesetzen sich mein Bewusstsein bethätigen muss, wenn es Erkenntniswerte gewinnen will. Das so erkannte normative Bewusstsein ist nun zwar etwas Zeitloses, etwas der Zeit Übergeordnetes, etwas notwendig und darum ewig Giltiges. Aber es ist nicht ein metaphysisches Ich. Von einer Existenz dieses normativen Ichs kann überhaupt nicht gesprochen werden: es hiesse das zur Platonischen Lehre von den hypostasierten Ideen zurückkehren. Von meinem metaphysischen Ich erfahre ich in der Selbsterkenntnis nach Kantischer Methode — nichts. Diese Bedeutungen des Ichbegriffes scheint mir nun L. nicht nur bei der erwähnten Behauptung des „Selbstwiderspruches“ bei Kant zu ver-

wechseln, sondern diese Verwechslung scheint mir noch fortzuwirken, wenn er nun, um Kants Lehre unwirksam zu machen, dass das Innenleben in der Zeitform angeschaut zur Erscheinung werde, fortfährt, wir schauten das eigentlich Charakteristische unserer Erlebnisse überhaupt nicht zeitlich an (132). — Kant restringiert das Ich auf den blossen Ich-Gedanken, „analog nicht dem *Ding an sich*, sondern dem *Etwas überhaupt*, dem *Gegenstand*" (134). Seine Kritik der Paralogismen beruht durchweg auf der Voraussetzung, dass die Metaphysik auch hier gezwungen sei, ohne jede Anschauung zu operieren, mithin von dem Ich als blossem Gegenstand überhaupt Kategorialaussagen zu machen (136). Allein wir haben eine von Raum und Zeit losgelöste „reine Selbstanschauung des Geistes, der seiner eignen Receptivität in der ganzen Fülle seiner Vermögen und Manifestationen wie in seiner einheitlichen Identität zur direkten und adäquaten Selbsterfassung gegeben ist. Diese Anschauung ist es, an welcher Kant allezeit vorüberging, die er neben der sinnlichen auf der einen und der intellektuellen auf der anderen Seite niemals sehen wollte, obwohl er sich selbst ihrer in einer Ausdehnung und Eindringlichkeit bediente, die bis zu ihm ohne Beispiel war" (138). Ja, Kant gründe geradezu die Wissenschaft, der Erkenntnistheorie auf sie: denn nur durch Selbstanschauung lerne er das Objekt der Erkenntniskritik kennen. Lüdemann identifiziert hier (138 f.) das, was einige neuere Forscher als Transscendentalpsychologie bezeichnet haben, mit der Erkenntnis durch Selbstanschauung, der er jedoch (im Gegensatz zu jenen Forschern und schwerlich mit Recht) Urteile von allgemeiner und notwendiger Geltung vindiziert, „weil Anschauendes und Angeschautes in ihr identisch sind" (139). Diese Selbstanschauung des Ich liefert nun aber den Kategorien neues Material und zwar „ein zeit- und raumloses geistiges" (141). So wird die Anwendung der Kategorien auf „wahres Sein", zunächst auf unser Ich, dann aber nach Analogie auch auf fremdes Sein möglich. Welches ist nun aber das Grundwesen unseres Ich, das uns die Selbstanschauung nach L. kennen lehrt? L. sagt, Kant selbst gebe auf diese Frage in seiner Kr. d. pr. V. bekanntlich die klare und entschiedene Antwort, das Wesen des Ich sei Kausalität (179 f.). Genau stimmt dies allerdings nicht. Denn an der vom Verf. angezogenen Stelle (Kr. d. pr. V., 2. Aufl., 88 ff.) ist nicht die Frage, ob das intelligible Subjekt des Willens Kausalität sei, sondern ob es Kausalität habe. Überdies aber verlässt Kant an jener Stelle m. E. den kritischen Boden, von dem aus diese metaphysische Frage abgelehnt werden müsste; Kant selbst hat das ihm dort vorliegende Problem denn auch in der „Grundlegung z. Met. d. S." durchgeführt, ohne sich in jene unnötigen Schwierigkeiten zu begeben: den Bestimmungsgrund des Wollens in die Verstandeswelt zu setzen, bedarf es keiner transscendenten Anwendung des Kausalitätsprinzips, sondern nur der teleologischen Beziehung der menschlichen Handlungen auf das Vernunftgesetz, nicht aber ihrer ontologischen Beziehung auf die Welt der Dinge an sich. „Der sittliche Trieb hat Kausalität lediglich dadurch, dass er keine hat": so hat Fichte (W. W. IV, 154) paradox aber treffend den Gegensatz ausgesprochen, in dem die ethischen Maximen zu den kausalen Relationen stehen. Weder Ethik noch Erkenntnislehre haben die Berufung auf eine transscendente Kausalität nötig.

Des Weiteren entwickelt L. seine Theorie in folgender Weise: In der Selbstanschauung erfassen wir das wahre Wesen der Kategorien, oder: in den Kategorien erfassen wir das Wesen des Ichs (183). Durch Analogieschluss lässt sich folgern, dass das Wesen des Seins überhaupt sich durch das Wesen der Kategorien interpretieren lassen muss. „Wie wir, so müssen auch die Dinge sein, mit denen wir es in Wahrheit zu thun haben" (183). „Das Ich kennt Thatsache und Wesen der Kausalität nur aus sich selber", und „wie alles, was das Ich von seinem eigenen Sein und Leben weiss, ein Wissen um unzweifelbar wahres Sein ist, so ist auch die Kausalität eine eminent objektive Erkenntnis . . . Diese in mir selbst wahrgenommene Kausalität aber ist geistiger Natur" (185). Für die Auffassung fremden Seins bin ich jedoch an die Formen von Raum und Zeit gebunden, in denen sich das an sich lebendig-dynamische Sein veräusserlicht. Will ich das erscheinende Sein verstehen, so muss ich darum von der erlebten, der wahren Kausalität abstrahieren: ich muss sie aller teleologischen Merkmale entkleiden und sie zu einer ganz indifferent mechanisch wirkenden depotenzieren. Entsprechendes gilt von der Kategorie der Substanzialität und den Kategorien der Qualität (185). Kant habe im Bewusstsein dieses Umstandes seine Lehre vom Schematismus ausgebildet (hier macht sich wieder die Vernachlässigung der Kantischen Unterscheidung von Kategorien und Grundsätzen fühlbar), die jedoch ihren Zweck verfehle. An Stelle des Zeitschemas will L. den naturwissenschaftlichen Begriff des Atoms gesetzt wissen (186). Der Hauptfehler der transsc. Dialektik sei der, dass Kant hier durchgehends gegen eine Metaphysik kämpfe, in der die d e p o t e n z i e r t e n Kategorien auf w a h r e s Sein angewandt würden, wobei sich naturgemäss Widersprüche einstellen (188). Die wahren Ideen der letzten Realitäten wie Gott, Seele, Welt lassen sich nur gewinnen, „wenn wir ausschliesslich den in unserm geistigen Selbsterleben gelegenen Direktiven folgen" (189). Die von Kant mit Recht kritisierte Metaphysik macht den Fehler, Erscheinungssein für wahres Sein zu halten. Aber es giebt noch eine Metaphysik anderer Art. Wie die mechanische Kausalität das Grundwesen der zeiträumlichen Erscheinung ist, so ist die teleologisch-wollende Kausalität das Grundwesen des wahren Seins. Mit Unrecht habe Kant das naturwissenschaftliche Sein „als das einzige Gebiet wirklichen Erkennens behandelt und der teleologischen Betrachtungsweise nur das Gebiet des moralisch begründeten praktischen Glaubens zugewiesen. Unsere Selbstanschauung belehrt uns anders. Sie zeigt uns, dass der Zweck, weit entfernt nur im moralischen Handeln hervorzutreten, vielmehr die durchstehende Form der uns selbst eignen kausalen Aktivität überhaupt ist. Und das berechtigt uns, dies teleologisch geartete Wollen . . . in seiner einheitlich-geistigen Natur als Grundwesen alles Seins überhaupt zu betrachten" (191).

Dies sind die Grundzüge von Lüdemanns spiritualistischer Metaphysik. Wenn sich auch Referent aus den oben angedeuteten Gründen nicht entschliessen kann, den hier gezeigten Weg zu beschreiten, so verkennt er darum doch nicht, dass die vorliegende Arbeit mit vielem Scharfsinn abgefasst ist, und dass sie eine grosse Reihe von Gesichtspunkten bietet, die

nicht nur dem Theologen, sondern auch dem Erkenntnistheoretiker und Ethiker Anregungen zu fruchtbarer Weiterarbeit geben können.

Lipps, Theodor. Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge. Hamburg, Voss. 1899. (308 S.)

Das in hohem Masse beachtenswerte Buch beginnt mit Kantischen Gedanken: als den Gegenstand der Ethik bezeichnet es die „giltige" Moral im Gegensatz zu der „da und dort geltenden" (2). Ohne jedoch die Frage nach dem Kriterium der Sittlichkeit gleich hier in Angriff zu nehmen, wendet sich Lipps zunächst zum eigentlichen Thema des ersten Vortrags: „Egoismus und Altruismus", einer Bekämpfung der egoistischen Moral. Neben die egoistischen und die altruistischen Motive, die Sachwertgefühle, stellt der zweite Vortrag, betitelt: „Die sittlichen Grundmotive und das Böse", die Persönlichkeitswertgefühle, die eigentlichen ethischen Grundgefühle. Das Böse wird auf zwei Quellen zurückgeführt: „die Schwäche von Motiven und den Irrtum oder die Täuschung, vor allem die Selbsttäuschung" (56). Im 3. Vortrag „Handlung und Gesinnung" wirft der Verf. die Frage nach dem Objekt der sittlichen Bewertung auf, und die Antwort weist auf die Gesinnung. „Gehorsam und sittliche Freiheit" ist die Überschrift des 4. Vortrags. Hier wird das Verhältnis von Autonomie und Heteronomie besprochen. Fragen von aktuellem Interesse (die auch in anderen Abschnitten mehrfach Erörterung finden) werden hier unter den Gesichtspunkt der sittlichen Forderungen gestellt: Heteronomie tötet die gute Gesinnung, an deren Stelle sie „gute Werke" erzeugt, die in Wahrheit schlecht sind (93). „Menschen können sittlich irren . . . Verpflichte ich mich zu blindem oder unbedingtem Gehorsam, so verpflichte ich mich also, gegebenen Falles auch ehr- und gewissenlos zu handeln. Und dies ist — ehr- und gewissenlos" (95). Völlig im Sinne Kants halten sich auch die Ausführungen über Theonomie: „Der Gehorsam gegen Gott ist entweder egoistisch, und damit nicht sittlich; oder er ist sittlich, und dann ist er nicht eigentlicher Gehorsam, sondern Selbstgesetzgebung" (105). Auf das am Anfang des Werkes aufgestellte Thema, die Frage nach den Kriterien des Sittlichen, kommt der 5. Vortrag „Das sittlich Richtige" zurück. „Sittlich richtig ist der Willensentscheid, gegen den das Gewissen endgiltig, d. h. auch wenn es ein vollkommen erleuchtetes Gewissen ist, keine Einsprache erheben kann" (112). Hier kommt Kants Unterscheidung von Pflicht und Neigung in Betracht, die Lipps (120 f.), abgesehen von ihrer rigoristischen Seite, anerkennt. Lipps versteht, im Gegensatz zu Kant, unter Neigung (als der unsittlichen Triebfeder des Handelns) nur das, was die Neigung zum Guten in ihrer Wirksamkeit beschränkt, „oder allgemeiner gesagt, das, wodurch die möglichen menschlichen Zwecke verhindert werden, so, wie es in ihrer Natur liegt, oder so, wie sie es ihrer objektiven Beschaffenheit nach vermöchten, unser Wollen zu bestimmen" (122). Der Begriff „objektive Beschaffenheit" der möglichen menschlichen Zwecke ist allerdings wohl in diesem Zusammenhang nicht einwandfrei; und wenn Lipps das sittliche Handeln abhängig sein lässt von einer „Betrachtung der Zwecke unter dem Gesichtspunkt ihres reinen und vollen objektiven, durch keine

subjektiven Faktoren getrübten Wertes" (128/9), so ist das in so ferne bedenklich, als eine Betrachtung der Zwecke nach bestem Wissen und Gewissen nicht nur allen Ansprüchen der Ethik genügen dürfte, sondern auch psychologisch allein erreichbar ist. Lipps' Theorie führt zu einer Intellektualisierung der Tugend: „Ich müsste, wenn ich vollkommener sittlicher *Gesinnung* mich sollte rühmen können, Alles kennen und Alles geniessen können, für jede Freude und jedes Leid, das Menschen treffen kann, empfänglich und empfindlich sein" (130). Demgegenüber hält es Referent für keinen kleinen Vorzug der Kantischen Ethik, dass sie die sittliche Höhe völlig unabhängig macht von der intellektuellen. Nach der von Lipps (vgl. bes. von S. 113 an) vertretenen Theorie ist jedoch die *Einsicht* in die „objektiven Werte" ein Faktor, der wesentlich ist für den Grad der *sittlichen Gesinnung,* zu der er in direkt proportionalem Verhältnis steht. Dass indessen die „objektiven Werte" nicht der Massstab der sittlichen Gesinnung sind, giebt jedoch Lipps selbst an späterer Stelle im Grunde zu. Er schreibt S. 195 f.: „Wir sind keine . . [sc. an Einsicht] vollkommenen Wesen. Wir bleiben demnach der Möglichkeit des unlösbaren sittlichen Zweifels, also des sittlichen Irrtums ausgesetzt . . . Dies wäre übler, als es ist, wenn die Handlungen oder die einzelnen Willensentscheide der eigentliche Gegenstand der sittlichen Beurteilung wären. Aber wir wissen, sie ist es nicht. Sondern das eigentlich sittlich Wertvolle oder Unwerte ist der gesamte Mensch, die Gesinnung. Und das Gute der Gesinnung besteht nicht darin, dass wir das Rechte treffen, sondern darin, dass wir es ernstlich und ehrlich wollen. Irren wir trotzdem, und sehen dies ein, so werden wir den Irrtum beklagen; aber unser Gewissen spricht uns frei. Das Höchste, was vom Menschen gefordert werden kann, ist die volle Gewissenhaftigkeit." Das ist sehr schön. Die „volle Gewissenhaftigkeit" ist aber doch wohl identisch mit der „vollkommenen sittlichen Gesinnung", die indessen bei Lipps Seite 130 in Gefahr steht, selbst zu etwas Objektivem gemacht zu werden. — Kantischer als Kant selbst, d. h. konsequenter in der Durchführung des prinzipiellen Gedankens (dass nicht die Werke, sondern der Wille, aus dem sie fliessen, gut oder böse sind) ist manches in dem 6. Vortrag „Die obersten sittlichen Normen und das Gewissen". Kant hat bekanntlich das „vermeinte Recht, aus Menschenliebe zu lügen," unbedingt bestritten. Lipps aber bemerkt, nachdem er einen Fall des Konflikts zwischen Menschenliebe und Wahrhaftigkeit zu Gunsten der ersteren entschieden hat: „Auch hier würde die Lüge mich bedrücken. Ich würde auch hier die Lüge als solche, wegen der inneren Schädigung, die ich mir damit zufüge, verurteilen und sittlicherweise verurteilen müssen. Aber ich würde trotzdem das Bewusstsein haben, recht gehandelt zu haben. Auch bei der Lüge ist eben der eigentliche Gegenstand der sittlichen Bewertung nicht die That, sondern das Ganze der Gesinnung, aus welcher sie im gegebenen Falle erwächst" (147). — Hervorgehoben sei auch die in diesem Abschnitt gegebene Verteidigung des Formalismus der Kantischen Ethik. — Der 7. Vortrag handelt vom „System der Zwecke". Absoluter sittlicher Zweck ist nur der „Persönlichkeitswert"; Kant nennt ihn „Würde" (164 f.). Er ist das Gute gegenüber den einzelnen Gütern. Als „das schönste und wahrste Wort,

das bei Kant sich findet," citiert L. den Satz vom Anfang der „Grundlegung zur Metaph. d Sitten": „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut konnte gehalten werden, als allein ein guter Wille" (166). — Von den Organismen aus Persönlichkeiten, den „sozialen Organismen" Familie und Staat, handelt der 8. Vortrag; die hochinteressanten Ausführungen stehen durchaus auf Kantischer Grundlage. Der 9. Vortrag beschäftigt sich mit der „Freiheit des Willens". Hier tritt L. mit Energie für den Determinismus ein, die notwendige Voraussetzung der sittlichen Verantwortlichkeit. Im Anschluss daran behandelt der 10. Vortrag „Zurechnung, Verantwortlichkeit, Strafe". Charakteristisch ist der dieses Thema abschliessende Gedanke: „Man ist vielleicht stolz auf die sicher funktionierende Rechtspflege. Aber was wir anstreben sollen, das sind nicht die Triumphe der Rechtspflege, sondern dass die Rechtspflege zu Triumphen keine Gelegenheit mehr habe. . . Die Aufgabe, auf die schliesslich alles abzielt, ist die sittlich-soziale, die Aufgabe der sittlichen Kultur" (307). Das ist auch die Forderung, die Kants Ethik mit Nachdruck erhebt. Mit der Anknüpfung an Kants Formulierung der philosophischen Grundfragen: „Was können wir wissen? Was sollen wir thun? Was dürfen wir hoffen?" schliesst das inhaltreiche und anregende Buch ab. Mit der 2. Frage hat sich sein ganzer Inhalt beschäftigt. Auf die 3. geben die letzten Zeilen eine kurze Antwort; sie lautet wie das Resultat von Kants Geschichtsphilosophie: Wir dürfen hoffen, „dass das Gute, das wir an unserem Teile zu verwirklichen uns bemühen sollen, im Ganzen der Welt, obzwar in endlosem Fortschritt, zur vollen Verwirklichung gelangen werde" (308).

Nikoltschoff, Wassil. Das Problem des Bösen bei Fichte. Diss. Jena. 1898. (82 S.)

Die sorgsam gearbeitete Dissertation ist eine historisch-kritische Abhandlung über Fichtes Lehre vom Bösen und hat die Tendenz der Rechtfertigung jenes ethischen Idealismus, der am frühesten vom Christentum, mit philosophischer Schärfe und Deutlichkeit zuerst von Kant und Fichte gelehrt worden ist. Dass es Kantische Gedanken sind, die die Grundlage der Fichteschen Ethik ausmachen, wird vom Verf. in gebührender Weise betont. In dem einleitungsweise voraufgeschickten geschichtlichen Überblick über die Entwicklung des behandelten Problems sind dem „grossen Kritiker der Vernunft, der die ethischen Grundgedanken des Christentums erneuerte und dessen Lehre von dem radikalen Bösen in Zusammenhang mit seiner praktischen Philosophie brachte", die Seiten 9—13 gewidmet, die eine gute Darstellung dieses Teiles der Kantischen Ethik enthalten. In dem folgenden Hauptabschnitt wird zunächst (14—18) geschildert, wie in der Philosophie Kants die Keime liegen, aus denen Fichtes Lehre erwächst. „Je mehr aber Fichte in den Geist der Kantischen Philosophie eindringt, je mehr er sich von der Erhabenheit des Systems überzeugt, desto mehr befestigt sich in ihm die Ansicht, dass dieses System nur nach einer Bearbeitung und Umgestaltung alle Ansprüche befriedigen könne. Fichte . . merkte, dass Vieles bei Kant nur angedeutet sei, was man erst

beweisen sollte, und war der Meinung, dass man die Kantische Philosophie nicht buchstäblich nehmen dürfe" (17). Es folgt nun die Darlegung der Fichteschen Theorie. In dem Schlussabschnitt (64—82) wird dann untersucht, welchen Anspruch Fichtes Lehre auf unsere Beistimmung machen darf, als Vorfrage aber erst das interessante Thema aufgegriffen: ist eine streng wissenschaftliche Erklärung des Bösen möglich? Auch hier giebt Nikoltschoff zunächst eine Übersicht über die Hauptversuche, das Böse zu erklären. Er widerlegt zunächst die Theorien, die das Böse mit dem Übel identifizieren, es so in Zusammenhang mit der Welt bringen und von hier aus (metaphysisch) erklären wollen, und geht dann (70 f.) auf den von Kant eingeschlagenen Weg ein, das Böse moralisch zu fassen und es in Zusammenhang mit der Freiheit zu bringen. Der Verf. meint, dass, wenn überhaupt ein Weg zum Ziele führte, es nur dieser sein könnte. Zu einer streng wissenschaftlichen Erklärung des Bösen käme man jedoch auch hier nicht, weil nämlich die Freiheit keine unbestreitbare Thatsache ist. Nikoltschoff ist hier in vollkommener Übereinstimmung mit Kant, von dem er einen Ausspruch citiert, in dem die Unerforschlichkeit des ersten Grundes der Annahme guter oder böser Maximen betont wird. Zuletzt wendet sich dann der Verf. zur Beurteilung der Lehre seines Philosophen, dem er in der Grundauffassung beistimmt, und den er mit Recht den grössten Ethikern zuzählt, dessen Hinausgehen über Kant er jedoch nicht durchweg billigt (vgl. 79).

L'Année Philosophique publiée sous la direction de F. Pillon. Neuvième Année — 1898. Paris, F. Alcan. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) 1899. (316 p.)

Renouvier hat im Jahre 1872 eine Zeitschrift „La Critique philosophique" begründet, die zuerst wöchentlich, später monatlich erschien. Sie war das Organ des von ihm ausgegangenen französischen Neokriticismus und erschien bis 1889. Der thätigste Mitarbeiter des Altmeisters, Fr. Pillon, ist seit 1890 der Herausgeber des Organs dieser Schule, das jedoch nicht mehr im eigentlichen Sinne Zeitschrift ist, sondern unter dem oben angeführten Titel als philosophisches Jahrbuch erscheint. Alle bisher erschienenen Bände werden eröffnet mit Beiträgen von Renouvier und bringen ausserdem Abhandlungen von Dauriac und Pillon. (Der vorliegende Band ist der erste, der die Arbeit eines weiteren Autors, Hamelin, enthält.) Renouvier hat hier neben erkenntnistheoretischen und metaphysischen auch mehrfach religionsphilosophische Fragen behandelt. Auf den im 8. Jahrgang (1897) erschienenen Artikel „De l'idée de Dieu" haben die KSt. bereits im vorigen Heft S. 128 aufmerksam gemacht. Hier seien noch besonders hervorgehoben die von Pillon in den Jahrgängen III—VII veröffentlichten bedeutsamen Studien zur historischen Entwicklung des Idealismus.

Der neueste Jahrgang enthält folgende Beiträge: Ch. Renouvier, Du principe de relativité; O. Hamelin, La philosophie analytique de l'histoire de M. Renouvier; L. Dauriac, L'esthétique criticiste; F. Pillon, La critique de Bayle: Critique du panthéisme spinoziste. Ein etwas mehr als die Hälfte des Buches füllender, von Pillon verfasster Litteraturbericht „Bibliographie philosophique française de l'année 1898" giebt eingehende

Referate über ungefähr 120 in französischer Sprache erschienene philosophische Schriften.

Für die Kantlitteratur sind von den diesmaligen Beiträgen besonders die von Renouvier und Dauriac von Bedeutung.

Renouvier, der unermüdliche, behandelt eines seiner Lieblingsthemata, den Begriff des Unbedingten: Das Gesetz der Relativität, das, wie schon W. Hamilton gegen Kant gezeigt hatte, die oberste Kategorie ist, von der alle anderen Kategorien nur besondere Anwendungsweisen darstellen (5), hätte Hamilton zwingen sollen, das Unbedingte überhaupt aus der Philosophie zu verbannen. Hamilton thut dies jedoch nicht, sondern er verhält sich zu dem Problem im Grunde ebenso wie Kant, d. h. er erkennt dessen Antinomien an. (Der Unterschied, dass Hamilton die einander kontradiktorisch widersprechenden Sätze *gleich unbegreiflich* findet, während Kant sie als *gleich beweisbar* bezeichnet, ist unwesentlich.) Renouvier kommt damit auf eine Prüfung der Kantischen Antinomien. Wie schon in früheren Abhandlungen entscheidet er sich für die Thesis: „Nous l'admettons, parce que ce n'est pas une contradiction de l'admettre, mais bien une obligation pour en éviter une" (9). Es giebt kein Unbedingtes und kein aktuelles Unendliches. Kants schlimmster Fehler ist der: „Il a suspendu le monde à l'Inconditionné. C'est à la faveur de cette chimère que tous ces philosophes et leurs disciples ont pu croire l'infini en acte compatible avec la réalité; l'absolu a reçu l'infini pour développement dans leurs doctrines. Mais quand on part du principe de relativité, on trouve le principe de contradiction pour la règle souveraine imposée à son application et à la fonction logique de l'esprit. La pensée qui tient à se comprendre pose partout des termes premiers, des origines, des limites, et exclut le déterminisme universel" (19).

Dauriacs Aufsatz „L'esthétique criticiste" verdient in hohem Grade die Beachtung der Ästhetiker. — Renouvier, der Begründer des „kantisme de gauche" (76) hat sich mit den Problemen der Ästhetik nur beiläufig in seinem „Victor Hugo" befasst. Eine Würdigung dieses Buches und im Anschluss daran die Grundlinien einer Theorie der Ästhetik sind der Inhalt der vorliegenden Abhandlung.

Renouviers Kriticismus ist bekanntlich streng phänomenalistisch, „un kantisme sans noumènes" (76). Die „esthétique criticiste" stellt sich darum in den schärfsten Gegensatz zur Platonischen. „L'esthétique de laquelle dérive le *Victor Hugo* est rigoureusement phénoméniste et, par là même, conforme aux principes de la doctrine que M. Renouvier est venu apporter parmi nous" (52). Selbstverständlich besteht ein grosser Unterschied zwischen Renouviers, bez. Dauriacs Ästhetik und der in Frankreich herrschenden positivistischen Ästhetik, die gleichfalls den Anspruch erhebt, phänomenalistisch zu sein, es aber nur ist „par prétérition" (53). Die Auseinandersetzung mit dem Positivismus nimmt einen grossen Teil der Abhandlung ein. — Das schwierige Problem, das sich der phänomenalistischen Ästhetik stellt, liegt in der Thatsache der idealistischen Kunst. Wie ist der Idealismus möglich, wenn man nicht (Platonisch) das Transscendente irgendwie herbeiziehen darf? Zur Andeutung der von Dauriac gegebenen Lösung seien folgende Sätze citiert: „Au fond, l'idéaliste ne

voit que ce qui est, tout comme le réaliste. La différence entre l'un et l'autre est dans les éléments de la réalité retenus par le regard et confiés au souvenir. Au réaliste, rien n'est indifférent de ce qui est humain. L'idéaliste, lui, s'intéresse à peu près exclusivement aux actes et aux attitudes par lesquels se traduit, sinon notre grandeur, du moins notre supériorité relative . . . C'est pourquoi un grand peintre peut idéaliser son modèle et, malgré tout, faire un portrait ressemblant" (71/2).

Besonders von p. 76 an hat die Abhandlung besonderes Interesse für die Probleme der Kritik der Urteilskraft. Dauriac geht auf die Stellung Renouviers zu Kant ein: er erhebt wie letzterer die Frage nach apriorischen Urteilen in der Ästhetik. Giebt es ein objektiv Schönes? Gewiss giebt es Schönes nur für den Menschen, *pour* l'homme, aber darum nicht nur durch den Menschen, *par* l'homme (77/8). „Ce n'est donc point l'homme qui crée la beauté: il la découvre et la dégage, rien de plus". „Je ne *m'émeus* pas en présence d'une chose belle, je *me sens ému* . . . Mais l'émotion . . n'est-elle pas une garantie de son objectivité?" (78). Aber andere Menschen bleiben ungerührt vor demselben Kunstwerk, das mich ergreift. „Leur indifférence n'est-elle pas une garantie de la nature exclusivement subjective de mon émotion?" (79). So kommt D. zu einer Antinomie, ähnlich der von Kant in der „Dialektik der ästhetischen Urteilskraft" aufgestellten. Dauriacs Lösung geht dahin, dass die Ästhetik allerdings mit Recht den Anspruch auf allgemeine Anerkennung ihrer Urteile erhebt. Thatsächlich bezögen sich denn auch die Unterschiede im ästhetischen Verhalten der einzelnen Menschen nicht so sehr auf die Qualität, als auf die Intensität und die Dauer der ästhetischen Wirkung (82). Es giebt eben feiner und weniger fein organisierte Naturen, guten und schlechten Geschmack. „Et alors la généralité, sinon l'universalité de nos jugements esthétiques trouverait son explication naturelle" (82).

Strassburger Goethevorträge. Zum Besten des für Strassburg geplanten Denkmals des jungen Goethe. Strassburg, K. J. Trübner. 1899. (197 S.)

Das kleine Büchlein gehört um seines Zweckes willen zu den Werken, die ein Anrecht darauf haben, gekauft zu werden. Es gehört aber nicht zu denen, die nur gekauft sein wollen. Denn schon die Namen der Vortragenden, sämtlich Mitglieder des Lehrkörpers der Kaiser Wilhelms-Universität, bürgen dafür, dass der geringe Beitrag, den der Käufer zu dem Goethedenkmal leistet, kein Opfer ist: wer es nach dem Kaufe liest, empfängt ungleich mehr, als er gegeben hat; die wirklichen Geber sind die Autoren der Vorträge. — Einen Überblick über den vielseitigen Inhalt, der das Spezialinteresse des Litteratur- wie des Kunsthistorikers, des Physikers wie des Philosophen, namentlich aber das eines jeden Goetheverehrers rege machen muss, gewähren die Einzeltitel, die hier folgen mögen. Ernst Martin, Goethe über Weltlitteratur und Dialektpoesie; Rudolf Henning, Der junge Goethe; Eugen Joseph, Goethe und Lili; Wilhelm Windelband, Aus Goethes Philosophie; Adolf Michaelis, Goethe und die Antike; Jacob Stilling, Über Goethes Farbenlehre; Theobald Ziegler, Goethes Faust. — Ziegler hat seine schwere Aufgabe, über den Faust in

einem Vortrage zu sprechen, ohne der Gefahr zu verfallen, nur Bekanntes zu bringen, aufs Glücklichste gelöst durch die originelle Fragestellung, „ob Goethe von Anfang an die Rettung Fausts beabsichtigt oder ob er ihn, wie das Vorspiel sagt, mit bedächt'ger Schnelle vom Himmel durch die Welt zur Hölle habe führen wollen“ (179). Die hier behandelten Faustprobleme zeigen sich infolgedessen „in weniger geläufigem Lichte“, und auch der gründliche Faustkenner wird darum gerne den fesselnden Ausführungen folgen. — Enger sind selbstverständlich die Beziehungen zur Philosophie in Windelbands Vortrag. Der feinsinnige Historiker der Philosophie bewährt seine Fähigkeit, den Heroen des Denkens in der Behandlung ihrer Probleme bis zum Ende zu folgen, auch Goethe gegenüber, der „gegen die Philosophie jene Abneigung hat, die zumeist der grosse Künstler gegen die Ästhetik, die das wissenschaftliche Genie gegen die Logik, die der grosse Staatsmann gegen die politische Theorie hat:

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldner Baum.

Und doch gehört Goethe der Philosophie und ihrer Geschichte an“ (91). Denn als eine jener „gewaltigen Erscheinungen der Geschichte, in deren Leben und Schaffen sich eigenartig Welt und Menschen spiegeln, gehört er zu den lebendigen Quellen, aus denen die Philosophie zu schöpfen hat“ (93). Aus der Fülle des sich darbietenden Materials greift Windelband die Frage nach der Stellung des Menschen im Universum (94) heraus und macht sie zum Mittelpunkt seiner Ausführungen. Goethes Philosophie, wie sie sich vornehmlich in den grossen Lebenswerken, dem Wilhelm Meister und dem Faust niedergelegt findet, ist *Lebensweisheit,* und als deren höchstes Ideal nennt Goethe die Entsagung. Von ihr spricht er z. B. in „Dichtung und Wahrheit“ mit Beziehung auf Spinozas Philosophie, von ihr redet der Nebentitel der „Wanderjahre“. Entsagung bedeutet den Verzicht auf das „Schwelgen im Allgemeinen, im Fühlen und Sehnen“ (104), sie bedeutet die Selbstbefreiung des Individuums durch Arbeit: sie ist „in ihrem positiven Sinne Thätigkeit“. „Was Goethe vorahnend in seinen beiden Lebenswerken gezeichnet hat, ist dasselbe, was Kant und Fichte gefordert haben, wenn sie den Standpunkt der philosophischen Weltansicht aus der theoretischen Vernunft in die praktische verlegen wollten“ (107/8). So bleibt Goethe auch nicht eigentlich bei der Spinozistischen Alleinheitslehre stehen: er ist von ihr, „wie er es selbst nennt, zu einem *Comparativ* fortgeschritten, worin er den wahren Lebensinhalt des Universums bei den in der Entwicklung ihrer ursprünglichen Anlage thätigen Einzelwesen sucht“ (109/10). — Auf interessante und zugleich wenig beachtete Beziehungen zu Kant weist ferner hin der Vortrag „Über Goethes Farbenlehre“ von dem Ophthalmologen Stilling. Der Vortrag hat apologetische Tendenz. Im Gegensatz zu der heutigen „von dem dogmatischen Materialismus beherrschten“ Naturwissenschaft sucht Stilling in den Bahnen seines Fachgenossen Classen, aber weiter noch als dieser gehend, Goethes Farbenlehre als die Konsequenz der Kantischen Lehre aufzuweisen, wonach die anschauliche Welt zunächst weiter nichts ist als unsere Vorstellung (150f.). „Dem Physiker von heute ist die Farbe identisch mit Ätherschwingungen, der Physiologe sucht ihre Erklärung in hypothetischen Nervenprozessen . . . Goethe aber hatte den

grossen Kantischen Gedanken verstanden. Ihm war die Farbe schon ein Teil unseres Empfindungsvermögens und die physikalischen Bedingungen nur der äussere Anlass" (150/51). Den physikalischen Teil der Goetheschen Theorie, die Lehre von der Entstehung der Farbe durch Kombination von Licht und Finsternis giebt Stilling allerdings preis, ohne indessen auch hier Gedanken von bleibendem Wert zu verkennen. Jedoch „der physiologische Teil enthält geradezu die Grundlagen der modernsten Anschauungen, und die bis jetzt noch so gut wie isoliert dastehende Farbenpsychologie wird für alle künftigen Versuche in dieser Richtung das erste Vorbild bleiben" (154). Die Anschauung, dass über die Goethe-Schopenhauersche Farbenlehre die Akten noch nicht geschlossen sind, hat hier einen beredten Anwalt gefunden, und die Art und Weise, wie er sein Plaidoyer führt, macht dieses zu einer Kantstudie im engeren Sinne.

Ulrich, O. Charles de Villers. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der geistigen Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich. Mit einem Bildnisse Villers'. Leipzig, Dieterich. 1899. (VIII u. 98 S.)

Dem den Lesern der „KSt." wohlbekannten Franzosen ist in der vorliegenden Monographie ein Denkmal gesetzt worden, für das wir Ulrich nur dankbar sein dürfen. „Einen der edelsten Fremden, die je den deutschen Boden betreten haben", nennt er ihn im Vorwort, und er bleibt in der Schrift, die sich durchgehends als das Resultat sorgfältiger Forschung darstellt, den Beweis für die Berechtigung dieser Charakteristik nicht schuldig. Wie in den „KSt." III, 1ff. bereits mitgeteilt ist, ist Villers' Lebensziel auf eine Vermittlung zwischen deutschem und französischem Geist gerichtet gewesen. Schon als junger Mann aus seinem Vaterland vertrieben, hatte er Deutschland als „la terre de la loyauté et de la véritable humanité" (6) schätzen gelernt. Zwei später unternommene Reisen nach Paris brachten ihm nur um so deutlicher zum Bewusstsein, wie innig das Band geworden war, das ihn mit dem „Adoptivvaterlande seines Mannesalters" verknüpfte. So setzte er sich die Aufgabe, die Segnungen deutschen Geisteslebens auch seinen Landsleuten zu teil werden zu lassen. In diesem Streben übersetzte er deutsche Dichter, besonders Goethe, „dessen Werke er als den Gipfel der deutschen Kultur" verehrte (43), und arbeitete er an der Verdrängung der flachen und deshalb auch nur gering geachteten französischen Philosophie jener Zeit, die unter dem Zeichen Condillacs stand, durch den Kantianismus. Anfangs schrieb er zu diesem Zwecke für den in Hamburg erscheinenden und von den französischen Flüchtlingen viel gelesenen „Spectateur du Nord". „In einem trefflichen Aufsatze erhob er seine Stimme für den des Atheismus angeklagten Fichte, und in drei Abhandlungen (Notice littéraire sur M. Kant; Vues de Kant sur la manière dont devrait être écrite l'histoire universelle; Critique de la raison pure) bemühte er sich, seinen Landsleuten einen Überblick über die Grundlagen und einige Hauptgedanken der Kantischen Philosophie zu geben" (9). Die letztgenannte Schrift war es, die er an Kant selbst schickte, und die dieser durch Rink neu herausgeben liess („KSt." III, 1). Zwei Jahre später (1801) erschien dann Villers' Hauptwerk, die „Philosophie de Kant, ou Principes

fondamentaux de la Philosophie transcendentale", die den durch die früheren Arbeiten aufmerksam gemachten Franzosen „den Zugang zu der neuen Gedankenwelt" erschloss (10). „Während des Ringens mit dem schwer zu bewältigenden Stoffe wuchs sein Selbstvertrauen und die Hoffnung, dass seine einzig im Interesse der geistigen und sittlichen Hebung seiner Landsleute unternommene Arbeit von Erfolg gekrönt sein werde. Kants Philosophie, so hoffte er, sollte die Franzosen zu jenem hohen und reinen Streben emporheben, das, soweit es überhaupt möglich ist, den Menschen aus den Banden der Sinnlichkeit befreit" (16). Die Schrift blieb auch nicht ohne Erfolg: „seit der Zeit wurde die deutsche Philosophie vielfach in französischen Zeitschriften besprochen" (17). Napoleon selbst wurde auf Villers aufmerksam und beauftragte ihn mit der Anfertigung des in den „K.St." mitgeteilten „Aperçu rapide . .". „Bonapartes Verfahren bei dieser Gelegenheit ist bezeichnend für die Art und Weise, wie er sein Interesse an wissenschaftlichen Fragen bethätigte. Le premier consul de toute l'Europe, so schreibt Villers nach der Rückkehr von Paris an einen Freund, a très peu de tems à perdre, et l'on ne m'accordait que quatre pages pour lui dire de quoi il était question, et quatre heures pour y songer" (18). Wie aus dieser Stelle hervorgeht, befand sich Villers, als er den Auszug für Napoleon schrieb, gerade in Paris; er war zu viermonatlichem Aufenthalt aus Lübeck dorthin gereist. — In diesem Zusammenhang macht Ulrich in einer Anmerkung (19f.) auf eine nicht uninteressante, aber wenig bekannte Thatsache aufmerksam: „Es ist ein eigentümliches Zusammentreffen, dass Heinrich von Kleist, der fast zu derselben Zeit wie Villers in Paris eingetroffen war, fast gleichzeitig mit ihm der Hauptstadt Frankreichs den Rücken wandte, um sich über Frankfurt nach der Schweiz zu begeben, wo er den Kämpfen der Welt zu entfliehen und als Landmann den bisher vergebens gesuchten Frieden zu finden hoffte. Auch der deutsche Dichter hatte einst davon geträumt, Kants Philosophie nach dem ‚neugierigen‘ Frankreich, ‚wo man von ihr noch gar nichts weiss‘, zu verpflanzen, aber dieser Gedanke war ihm, wie die meisten anderen Lebenspläne, rasch verflogen, und als er sich nach Paris aufmachte, war er aller Wissenschaft längst überdrüssig." — „Die ideale Aufgabe, der V. sein Leben gewidmet hat, die Hingebung, mit der er deutsche Wissenschaft und Kunst erforschte, und die Treue, die er trotz bitterer Erfahrungen unserm Volke bewahrte" (III), hat Ulrich „zu eingehender Beschäftigung" mit dem Manne „ohne Furcht und Vorwurf" (69) gelockt, dem wenige Tage vor seinem Tod ein Brief (von Ersch in Halle) das Zeugnis gab, dass er „sich in kritischen Zeiten deutscher benahm als mancher geborene Deutsche" (68): er hatte sich allzeit benommen wie einer, dem es ernst ist mit seinem Kantianismus. Wenn auch die feinen Züge auf seinem Bilde von nichts reden als von Güte und Liebenswürdigkeit, so verbarg sich doch hinter der offenen Stirn und den grossen Augen ein mutiger Geist, dessen trotzige Kraft hervorbrach, wo immer die Möglichkeit war, kämpfend einzutreten gegen Niedrigkeit und Brutalität.

Braunschweiger, D. Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des 18. Jahrhunderts. Leipzig, Haacke. 1899. (VIII u. 176 S.)

Der Verf. behandelt das Problem der Aufmerksamkeit „zwischen den beiden Marksteinen in der Geschichte der Philosophie, Leibniz resp. Wolff einerseits und dem durch Aufstellung seines Kriticismus zum philosophischen Reformator gewordenen Kant anderseits" (11). Er hat in gründlicher Arbeit mit grossem Fleiss das in der philosophischen Litteratur jener Zeit verstreute Material gesammelt. Um eine Übersicht über die Gesamtleistung zu gewinnen, hat er jedoch nicht die Lehren der einzelnen Philosophen gesondert dargestellt, sondern einen Durchschnitt gegeben, ndem er das gefundene Material nach sachlichen Gesichtspunkten zu einem System der Lehre von der Aufmerksamkeit im Sinne der Psychologie des 18. Jahrhunderts zusammenstellte. Damit wurde der Vorteil einer zusammenhängenden Darstellung erreicht, während im anderen Falle der Leser zwar wohl erfahren würde, welches die Stellung der einzelnen Denker zu dem Problem gewesen ist (was bei dem einen oder anderen immerhin interessant wäre, sich übrigens mit Hilfe des sorgfältigen Registers leicht feststellen lässt), dafür aber sich in den weitaus meisten Fällen mit der Wiedergabe einiger dürftiger Bemerkungen begnügen müsste. Was speziell Kant angeht, so wäre eine zusammenhängende Darstellung seiner Lehre wünschenswert, zumal der Artikel „Aufmerksamkeit" sowohl bei Mellin wie in Schmids Wörterbuch fehlt. In Braunschweigers Buch wird Kant des öfteren eingehend besprochen — ein Beweis, dass die bezeichnete Aufgabe nicht unfruchtbar sein würde. Einige der besonders interessanten Stellen seien hier in Kürze erwähnt: Über Kants psychologisches Interesse trotz seiner Gegnerschaft gegen die rationale und seiner Geringschätzung der empirischen Psychologie vergl. S. 15 f. S. 22 f. finden sich Ausführungen über Kants Bekämpfung der in der Wolffischen Schule geläufigen Unterscheidung von Verstand und Sinnlichkeit (oberem und unterem Erkenntnisvermögen) nach dem Gesichtspunkt der Deutlichkeit und Undeutlichkeit. Diese Unterscheidung steht in naher Beziehung zur Theorie der Aufmerksamkeit: Bei Wolff hat letztere die Aufgabe, Vorstellungen klar und deutlich zu machen, gehört also zum oberen Erkenntnisvermögen. Bei Kant ist sie kein blosses Vermögen, sondern eine Thätigkeit des Gemüts, das Bestreben, sich seiner Vorstellungen bewusst zu werden (33). Beachtenswert sind die Erörterungen über das Verhältnis von Abstraktion und Aufmerksamkeit (110—115), das verschieden aufgefasst wurde, bald als ein gegensätzliches, bald aber auch so, dass die Abstraktion als Handlung der Aufmerksamkeit selbst erscheint. „Kant sieht in der Abstraktion nicht etwa blosse Unterlassung oder Versäumung der Aufmerksamkeit, sondern einen *wirklichen Akt des Erkenntnisvermögens, eine Vorstellung, deren ich mir bewusst bin, von der Verbindung mit anderen in Einem Bewusstsein abzuhalten*" (113). Eine dem Abstrahieren verwandte Erscheinung ist die einem absichtlichen Bestreben entspringende Zerstreuung. „Dieses Bestreben ist allerdings seinem Inhalte, Begriffe nach vielmehr ein Abstrahieren, doch finden wir gerade bei Kant zum Unterschiede von seiner Abstraktion die Bezeichnung distractio für unwillkürliche und dissipatio für willkürliche Zerstreuung, welche er als Abkehrung der Aufmerksamkeit von gewissen herrschenden Vorstellungen durch Verteilung derselben auf andere ungleichartige bezeichnet. Dieses

willkürliche ‚sich zerstreuen‘ wendet z. B. ‚ein Geistlicher an, der seine memorierte Predigt gehalten und das Nachrumoren derselben im Kopfe verhindern will. Dieses ist denn auch z. T. ein künstliches Verfahren der Vorsorge für die Gesundheit seines Gemüts‘. Doch wird ausdrücklich davor gewarnt, sich nicht zu viel zu zerstreuen, um nicht ‚zerstreut‘ zu sein“ (141/2). Besonders spricht sich Kant aus diesem Grunde gegen das Romanlesen aus (142).

Kistiakowski, Th. Gesellschaft und Einzelwesen. Eine methodologische Studie. Berlin, Liebmann, 1899. (X u. 205 S.)

Eine höchst anregende Studie über die Methode zunächst der Sozialwissenschaft. Die Behandlungsweise des Themas ist jedoch eine derartige, dass sie überall auf die allgemeinsten Grundlagen der Wissenschaftslehre zurückgreift und darum keineswegs bloss für den Soziologen Interesse hat. Die Soziologie bietet eigentlich, infolge davon, dass es ihr noch sehr an einer Methode fehlt, nur die tauglichsten Beispiele zur Entwicklung der methodologischen Forderungen überhaupt. „Die moderne Soziologie steht ihrem inneren Werte nach nicht höher als die Astrologie oder Alchemie des Mittelalters. Sie ist eine einfache Übertragung fremder Ideenreihen auf das Gebiet der sozialen Erscheinungen“ (44).

Platon hat die Analogie zwischen Staat und Mensch aufgestellt. Er hält die Ähnlichkeit für selbstverständlich und verzichtet darauf, sie zu prüfen. Das Gleiche gilt von Hobbes und Montesquieu. Erst im 19. Jahrhundert geht man daran, die Vergleichung durchzuführen und ihre Geltung und Bedeutung zu untersuchen. Man operiert nicht mehr mit den speziellen Begriffen Staat und Mensch, sondern mit den generellen Gesellschaft und Organismus. Damit verschiebt sich der Schwerpunkt der Untersuchung von der ethisch-rechtlichen Bedeutung des Staates und seinen äusseren Merkmalen nach den funktionellen Eigenschaften und Thätigkeiten der Gesellschaft (20 f.). „Allein diese aktive Auffassung der Gesellschaft als eines lebenden Wesens, zusammen mit der Hineinziehung eines weiten Gebietes der sozialen Erscheinungen in die Untersuchung ist der einzige Vorzug der organischen Theorie. Denn die Bezeichnung der Gesellschaft als eines lebenden Wesens giebt eigentlich noch keine Aufklärung über dieselbe. Sie scheint eine nichtssagende Tautologie zu sein, weil das Leben der Gesellschaft als einer aus Menschen bestehenden Kollektiveinheit selbstverständlich ist. Probleme entstehen erst dann, wenn die Fragen aufgeworfen werden, worin die Eigentümlichkeiten dieses Leben bestehen, nach welchen Regeln oder Gesetzen es verläuft, und wie man die Substanz, in der das Gesellschaftsleben vor sich geht, definieren muss. Die Beantwortung aber gerade dieser drei entscheidenden Fragen über die Natur der Gesellschaft durch die organische Theorie ist sehr mangelhaft und im höchsten Grade widerspruchsvoll“ (21). In eingehender Weise zeigt Kistiakowski die methodologischen Fehler der organischen Theorie auf, die das bereits mitgeteilte harte Urteil begründen. Gegenüber jener „Übertragung fremder Ideenreihen“, jener Ignorierung dessen, dass man „nur bildlich von einer Mechanik oder Physiologie des sozialen Lebens sprechen“ kann (43), wird der Begriff des sozialen Gesetzes entwickelt.

Von hohem Interesse sind die dann folgenden Erörterungen über die Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft. In diesen feinen Untersuchungen wird der juristische Begriff des Staates dem gesellschaftlichen Begriff gegenübergestellt. Dieser Abschnitt bringt tiefgehende logische Auseinandersetzungen über die Lehre vom Begriff. Die Gesellschaft wird dahin bestimmt, dass sie in den inneren Vorgängen oder in dem gesellschaftlichen Prozess selbst besteht; „nur die Menschen und die Wechselwirkung zwischen ihnen bilden die Gesellschaft“ (83). Die Hauptmomente dieses gesellschaftlichen Zusammenhanges hatte bereits Kant richtig bestimmt: es sind die entgegengesetzten Prozesse der Attraktion und Repulsion. „Kant lehrte schon, dass ebenso Anziehungs- wie Abstossungsprozesse den Ursprung und die Natur jeder Gesellschaft bilden, und nannte den Zustand, der aus der gegenseitigen Wirkung dieser beiden sozialen Kräfte entstanden ist, die *ungesellige Geselligkeit*. Dem *Antagonismus*, der *Ungeselligkeit* und *Unvertragsamkeit*, wie er sich ausdrückt, schreibt er besondere Bedeutung zu, indem er auf sie das Hervortreten jedes Talentes und alles Eigenartigen oder alles dessen, was das Leben besonders wertvoll macht, zurückführt“ (86/7). „Aus diesen beiden ursprünglichen Grundprozessen entsteht jede Gesellschaft, und hier tritt die Frage auf: Worin besteht die Einheit dieses neugeschaffenen Gesamtwesens?“ (87). Auch zur Beantwortung dieser Frage hat Kant bereits einen wichtigen Schritt gethan. Er vergleicht (in der „Idee zu einer allg. Gesch. in weltbürgerl. Absicht“) „die Gesellschaft und die Beziehungen zwischen den Einzelnen in derselben mit einem Walde und den Bäumen“ (88) und weist damit darauf hin, dass es sich darum handelt, die Gesellschaft als eine „Kollektiveinheit“ zu verstehen. Das giebt wieder zu ausführlichen logischen Erörterungen Anlass, in deren Verfolg sich der Verf., der überhaupt in seinem ganzen Buche eine staunenswerte Belesenheit verrät, mit grossem Scharfsinn mit den einschlägigen Theorien der Logiker, Soziologen und Statistiker auseinandersetzt. Als den charakteristischsten Zug jedes Kollektivwesens bestimmt Kistiakowski die Umwandlung des Charakters des isolierten Dinges. „Kant braucht seinen Vergleich der Gesellschaft mit dem Walde eben in diesem Sinne, indem er zeigt, dass die Bäume in einem Walde durch die Zusammendrängung und gegenseitige Verengerung der freien Entwicklung viel gerader und höher wachsen, ebenso wie die Talente und das Emporsteigen der einzelnen Individuen durch die gesellschaftlichen Antagonismen gespornt werden“ (132). Durch diese in Wechselwirkung erfolgende Umwandlung erst werden die Exemplare der zoologischen Species „Mensch“ zu Repräsentanten der Gattung *Ζῷον πολιτικόν* (134). Also nicht von Natur, wie Aristoteles sagte, „ist der Mensch ein gesellschaftliches Wesen, sondern erst durch die Gesellschaft ist er ein solches geworden“ (140). Hingegen besteht Kants Wort zu Recht: „Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften; weil er in einem solchen Zustand sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen fühlt“ (140/1). Mit dieser Thatsache, dass der Mensch in der Gesellschaft sein Wesen verändert, stellt sich nun die Aufgabe, das aus der Wechselwirkung der Menschen entstandene Neue, die Gesamtheit, das Kollektivwesen selbst zum Objekt der Forschung zu machen, seine Funktionen und

Eigenschaften zu untersuchen. Wir gelangen damit zum Begriff des allgemeinen Geistes. Hier gilt es jedoch genau zu unterscheiden: Der allgemeine Geist bedeutet entweder ein Ganzes oder Kollektivum, zu dem sich die einzelnen Geister als Teile verhalten, oder aber er bedeutet eine Norm für alle einzelnen Geister und steht dann zu seinen Wirkungen in den individuellen Bewusstseinen im Verhältnis des Gattungsbegriffs. „Es ist zum Zweck der Erkenntnis unbedingt notwendig, bei der Erforschung des allgemeinen Geistes die begrifflich so entgegengesetzten Gebiete desselben streng von einander zu trennen. Je nachdem, ob der Gesamtgeist in allgemeinen Gefühlen und Bestrebungen sich geäussert oder in den ethischen, rechtlichen, logischen und ästhetischen Vorschriften, die für alle in derselben Weise gelten, sich niedergeschlagen hat, sind verschiedene methodologische Gesichtspunkte für die Erforschung der sozialen Erscheinungen erforderlich“ (155). „Diese Unterscheidung wurde auch früher in der Staatswissenschaft z. T. anerkannt, aber nur von den normativen Wissenschaften der Ethik und Rechtswissenschaft ausgenutzt . . . Dagegen wurde die Unvergleichbarkeit der beiden Äusserungen des allgemeinen Geistes von der genetisch verfahrenden Wissenschaft ausser Acht gelassen. Nur hinsichtlich der Sittlichkeit tritt ihre prinzipielle Ausscheidung aus dem Komplex aller anderen psychischen Funktionen und Thätigkeiten schon bei Kant auf. Bei ihm werden die Imperative des unbedingten Sollens in den schärfsten Gegensatz zu dem ganzen Getriebe des natürlichen Motivationsmechanismus gebracht. Hier liegt die tiefste Einsicht in die Art der Wirkung der zum allgemeinen Bewusstsein gelangten und niedergeschlagenen moralischen Werte . . . Die moderne Psychologie folgt ganz den methodologischen Grundsätzen Kants, wenn sie das Auftauchen der Lust- und Unlustgefühle, die primitivsten Reflexbewegungen, die ersten Äusserungen des Willens wie die Entstehung der dunklen Wünsche und zuletzt sämtliche seelische Funktionen und Zustände im Individuum ganz unabhängig von allen ethischen Beurteilungen oder vom logischen Billigen und Missbilligen, nicht ihrem Werte nach, sondern in ihrem kausalen Zusammenhange als Erscheinungen für sich untersucht“ (156/8). Leider kann ich auf die sich hier anschliessenden ausserordentlich interessanten Erörterungen über Hegel und Herbart an dieser Stelle nicht näher eingehen; auch nur kurz hinweisen auf die vortreffliche Kritik des Begriffes „Volksgeist“, dessen methodologische Wertlosigkeit K. überzeugend darthut. — Mit der abschliessenden Beantwortung der schon S. 87 aufgeworfenen Frage nach dem einheitlichen Charakter der Gesellschaft beschäftigt sich der letzte Abschnitt des Buches. „Die Einheit der Gesellschaft besteht in der Schaffung verschiedener Gruppen von Personen, die in ihrem Gefühlsleben assimiliert sind, und in der weiteren Ausgleichung zwischen diesen Gruppen. Dem Charakter der Einheit nach ist also der gesellschaftliche Geist, der die Gesellschaft erst zusammenbindet, dem Einzelgeist sehr ähnlich. Denn die Einheit des Einzelbewusstseins stellt sich uns zuerst als ein System von Vorstellungs- und Gefühlsgruppen dar, die nach bestimmten Gesetzen associiert und appercipiert sind, ausserdem aber noch durch übergreifende Beziehungen in innigen Zusammenhang geraten. Dem entsprechend hat die moderne Psychologie einen methodo-

logisch ganz richtigen Weg eingeschlagen, wenn sie diese Bewusstseinsfunktionen als solche und ihre blosse Assoziation *ohne Seele* untersuchen wollte. In ihren Spuren muss auch die Gesellschaftswissenschaft wandeln, indem sie sich die Erforschung des gesellschaftlichen Zusammenhanges ohne Staat und ohne alle äusserlich bindende Formen als Aufgabe stellen muss. Man darf jedoch nicht vergessen, dass das nur ein methodologisches Mittel . . ist, und es deshalb nicht erlaubt ist, etwa . . die Seele selbst . . . zu leugnen" (197/8). „Kant lehrte, dass die Synthese nicht in den Dingen selbst oder in den Beziehungen und Verhältnissen zwischen ihnen enthalten, sondern im menschlichen Bewusstsein als deren spontane Funktion begründet ist. Es giebt jedoch noch ein Subjekt, dem die Synthese als von ihm erzeugt und nur ihm angehörig zukommt, und das ist der Staat" (199/200). Insofern ist die alte Analogie zwischen Staat und Mensch besser als die neue zwischen Gesellschaft und Organismus. Allein wissenschaftlicher Wert kommt solchen Analogien überhaupt nicht zu; sie verwischen nur zu leicht wirklich vorhandene Unterschiede und wirken dadurch den Absichten der Wissenschaft direkt entgegen.

Referent möchte nicht verfehlen, noch ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, dass der vorliegende Bericht die Aufgabe hat, die Beziehungen des Kistiakowskischen Buches zur Kantischen Philosophie zu charakterisieren, und darum nicht als eine hinreichende Skizze des reichen Inhaltes dieser wertvollen Schrift angesehen werden kann, deren geometrischer Ort doch nur an der Peripherie der Kantlitteratur zu suchen ist.

Zeitschriftenschau.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (herausg. von R. Falckenberg). Leipzig, Pfeffer.

Bd. 115, 1 (1899). **Paulsen**, Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus. — **v. Hartmann**, Zum Begriff der Kategorialfunktion. 9: Kants Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand. — **Busse**, Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Litteratur der Jahre 1894/95. 28 f.: In der Besprechung von J. Seth, „A Study of Ethical Principles": Kants Freiheitslehre. 29: Unsterblichkeitspostulat. 34: In der Besprechung von Fowler, „Logic deductive and inductive": Kants synthetische Urteile a priori. — **Neuendorff**, Lotzes Kausalitätslehre. 43 f.: Gegensatz von Lotzes Kausaltheorie zur Kantischen. 45: Fichtes Kritik der Kantischen Kausaltheorie. 47 f.: Kants Theorie des Erkenntnisprozesses. 78: Beziehungen des Lotzeschen Occasionalismus zu Kant.

Bd. 115, 2 (1900). **König**, Die Lehre vom psychophysischen Parallelismus und ihre Gegner. 172: Kants Lehre vom Substanzbegriff. — **Stern**, Die Theorie der ästhetischen Anschauung und

die Association. — **Volkelt**, Nachtrag zur „Psychologie der ästhetischen Beseelung." — **Siebert-Corben**, Das Verhältnis des hypothetischen Urteils zum kategorischen näher untersucht im Zweckurteil. 212: Kant. 216: Trendelenburgs Kritik der Kantischen Relationskategorie. — **Tönnies**, Zur Einleitung in die Sociologie. — **R. Richter**, Besprechung von Woltmann, „System des moralischen Bewusstseins". 263. 264, 266, 268: Kant. — **Riess**, Besprechung von Krueger, „Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie." 272: Kant. — **Siebert**, Besprechung von Müller, „System der Philosophie". 283: Kants Raumtheorie. — **Elsenhans**, Besprechung von Steinbeck, „Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie". 295 f.: Kant. — **Töwe**, Besprechung von Lorenz, „Entwicklungsgeschichte d. Metaph. Schopenhauers." 299: Kant. — **Vorländer**, Besprechung von Hafferberg, „Schulzes Erläuterungen zur Kr. d. r. V." — **Löschhorn**, Besprechung von Romundt, „Die Verwandtschaft moderner Theologie mit Kant".

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (herausg. von P. Barth). Leipzig, Reisland.

XXIII, 4. **Posch**, Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung. IV. 388, 392 ff., 397, 399, 408 f.: Kant. — **Dünges**, Die Zelle als Individuum. — **Vierkandt**, Bemerkungen zur Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit.

XXIV, 1. **Cohn**, Münsterbergs Versuch einer erkenntnistheoretischen Begründung der Psychologie. — **Posch**, Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung V. 37, 45: Kant. — **Siegel**, Ueber einige Entdeckungen der Naturwissenschaft in ihrer erkenntnistheoretischen Wirkung. 55: Kant-Laplace'sche Weltentstehungstheorie. 56: Kants naturwissenschaftliche Bildung. 57/8: G. Bruno und Kant. 63: Kant-Laplace'sche Theorie. — **Barth**, Fragen der Geschichtswissenschaft: II. Unrecht und Recht der *organischen* Gesellschaftstheorie. 72: Kants Entgegensetzung des Organischen gegen das Mechanische. 73: „Innere" und „äussere" Teleologie nach Kant. 74: Kants Lehre von der inneren Teleologie beeinflusst durch Aristoteles' Auffassung der Form. 75: Heuristischer Wert der Teleologie. 77 f.: Übereinstimmung der Biologie mit Kants Definition des Organismus. 88 ff.: Diese Definition Kants angewandt auf die Gesellschaft. — **Riehl**, Zum 17. Februar. — **Richter**, Besprechung von Rickert, „Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie" („KSt." IV, 137 ff.).

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik (herausg. von O. Flügel und W. Rein). Langensalza, H. Beyer & Söhne.

VI (1899), 2. **Lobsien**, Über den Ursprung der Sprache. — **Willmann**, Der Neukantianismus gegen Herbarts Pädagogik. Eine in der bekannten Art und Weise des Verfassers gegen Natorp gerichtete Polemik. 103: „Der Kantische Standpunkt, den Natorp bei seiner Kritik einnimmt, entbehrt solcher Vorzüge [sc. „des bleibenden Wertes und der historischen Bedeutung"] durchaus. Es giebt kaum ein zweites Moralsystem, das so sehr ein Kind seiner Zeit gewesen wäre und den Erkenntnisschatz des Gebietes so wenig bereichert hätte, wie die Kantische Moral." Der Hauptinhalt des Aufsatzes besteht in verständnislosen Ausfällen gegen Kants Lehre von der Autonomie. — Im Jahre 1874 hat derselbe Willmann Kants Pädagogik (herausg. v. Rink 1803) neu herausgegeben und mit einer ausführlichen Einleitung und mit Anmerkungen versehen; am Anfang seiner Einleitung zählt er Kants Werk zu den „wichtigsten pädagogischen Schriften". Um so komischer berührt es, wenn in dem vorliegenden Aufsatz S. 105 zu lesen ist: „Eine Pädagogik Kants lässt sich ja der Herbarts schon darum nicht entgegenstellen, weil es keine solche giebt und geben kann." — **Geyser**, Die psychologischen Grundlagen des Lehrens. — **Barchudarian**, Besprechung von Grot, „Die Grundmomente in der Entwicklung der neueren Philosophie". 163: Kant.

VI, 4. **Flügel, Just. Rein.** Herbart, Pestalozzi und — Herr Professor Paul Natorp.[1]) Gegen Natorps Aufbau der Pädagogik auf Kantischer Grundlage. 262 f.: Das Sittengesetz als Norm des Willens. 269: Kant und Copernicus. 270: „In Natorps Auslegung wiederholt Kant nur die zu seiner Zeit allgemein geltende Ethik des Eudämonismus"!! 279: Kants und Herbarts Ethik. 280: Autonomie des Willens und kategorischer Imperativ. 312 ff.: Autonomie des Willens. — (Natorps ausführliche Antwort findet sich in der „Deutschen Schule" III, 1899, H. 7 u. 8. Wir werden später in anderem Zusammenhange über dieselbe berichten.)

VI, 5. **Schön.** Traditionelle Lieder und Spiele der Knaben und Mädchen zu Nazareth. — **Agahd.** Die Erwerbsfähigkeit schulpflichtiger Kinder im deutschen Reich. — **Natorp.** Entgegnung (Gegen die Flügelsche Kritik in Heft VI, 4).

VI, 6. **Flügel.** Kant und der Protestantismus (mit einem Nachtrag). Wir kommen auf diese Abhandlung zurück. — **Gloatz.** Besprechung von Marcus, „Die exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion und die Konstruktion der Welt aus den Elementen des Kant".

VII (1900), 1. **Zillig.** Zur Frage der ethischen Wertschätzung mit Bezugnahme auf die Schrift von Dr. Felix Krueger: Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie. I. 3: „Mit einer Besinnung auf Kant beginnen die eigentlichen Untersuchungen und mit einer Besinnung auf Kant schliessen die überall zu ernstem Nachdenken anregenden Ausführungen der Schrift". 4—8: Kruegers Kantkritik. 13: Kants Begriff des absoluten Sollens. 14: Kants „Form des Willens" und Kruegers „absolut Wertvolles". 17: Kants Begriff der Kultur. 18: Ein „innerer Vorzug der Schrift" ist „die ehrliche Besinnung auf Kants Bedeutung für die Moralphilosophie; endlich ist die Schrift noch mittelbar ethisch wertvoll, indem sie . . . das Grundgebrechen der Ansichten der Neueren, ihre gänzliche Armut an ethischem Wert, gerade durch den Gegensatz zu Kants sittlicher Auffassung erst recht zu Gefühl bringt." — **Tews.** Heilpädagogische Anstalten. — **Kowalewski.** Besprechung von Salits, „Darstellung und Kritik der Kantischen Lehre von der Willensfreiheit" und von Wartenberg, „Kants Theorie der Kausalität".

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (herausg. von E. Commer). Paderborn, Schöningh.

XIV (1899), 1. **Glossner,** Scholastik, Reformkatholicismus und reformkatholische Philosophie. II. (Über Josef Müller.) 18: Kants Stellung zur Metaphysik. 19: Kant u. Hegel. 20 f.: Müllers Polemik gegen Kant. 32: Kants Scheidung der Empfindung in Materie und Form. 42: Gegen Kants Moralphilosophie. 43: Kants „Verstandesformalismus". — **Minjon,** Das Wesen der Quantität. — **Commer,** Fra Girolamo Savonarola.

XIV, 2. **v. Tessen-Wesierski,** Thomistische Gedanken über das Militär. I. — **Grabmann,** Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums der thomistischen Philosophie mit besonderer Bezugnahme auf moderne Probleme. 147: „Nicht die Rückkehr zu Kant, dem Philosophen des Protestantismus, wie dieselbe neuerdings durch Vaihinger, Vorländer und Adickes proklamiert wurde, wird der im Argen liegenden deutschen Philosophie Heil und Rettung bringen, einzig und allein der Anschluss an St. Thomas, den Philosophen des Katholicismus, bedeutet Rettung und Erlösung für die moderne Philosophie." — **Glossner,** Zur neuesten philosophischen Litteratur. I. (Kuno Fischer, Überweg-Heinze, H. Wolff, Spicker, Braig.) 162, 165: Kant. 173, 180 f.: Neukantianer. 181 f.: Dogmatismus und Kriticismus. 183: Kants Ableitung der Kategorien und Ideen. 186 ff.: Kategorientafel. 189 f.: Grundsätze d. r. Verstandes. 193, 196: Kant. 199: Autonomie. — **Glossner,** Ein zweites Wort an Professor Dr. Braig. 250: „Gerade die schmähliche Abhängig-

[1]) Auch als Separatausgabe erschienen (Langensalza, Beyer, 59 S.)

keit, in die man sich von Kant, Fichte, Schelling u. s. w. begeben, trägt die Schuld an dem Verfalle katholischer Wissenschaft in Deutschland, deren erneutes Aufblühen nur durch Wiederanknüpfung an die ruhmreichen Traditionen der ‚Vorzeit' möglich sein wird. Man hat mit vollem Rechte erst jüngst Kant als den Philosophen des Protestantismus gerühmt. Daraus ist leicht abzunehmen, dass, soll der Katholicismus den Sieg im Reiche der Wissenschaft erringen, dies nicht durch die Aufnahme der Kantschen Ideen in die katholische Gottes- und Weltanschauung geschehen könne. Vielmehr werden wir vor Allem den Kant im eigenen Lager überwinden müssen, um den Kampf gegen den Kant ausserhalb desselben mit Erfolg aufnehmen zu können."

XIV, 3. **Esser**, Quaestiones Quodlibetales. Ursache und Verursachtes. — **von Holtum**, Die Natur der Seelensubstanz und ihrer Potenzen. — **Glossner**, Zur neuesten philosophischen Litteratur. II. (T. Pesch.) 298: „Dem Naturforscher, der nach wahrhaft wissenschaftlicher und systematischer Bildung strebt, dürfte mit dem Studium von Peschs ‚Institutiones Philosophiae Naturalis' weit besser gedient sein, als mit dem Kants oder irgend eines neueren noch so gerühmten Philosophen". — **von Tessen-Wesierski**, Thomistische Gedanken über das Militär. II. — **von Miaskowski**, Erasmiana. — Besprechungen von Vorländers Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft; Salits, Darstellung und Kritik der Kantischen Lehre von der Willensfreiheit; Lipps, Ethische Grundfragen; Marcus, Die exacte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion und die Konstruktion der Welt aus den Fundamenten des Kant; Deutschthümler, Über Schopenhauer zu Kant; Wartenberg, Kants Theorie der Kausalität.

Philosophisches Jahrbuch (herausg. von C. Gutberlet). Fulda, Aktien-Druckerei.

IX (1896), 4. **Schütz**, Der Hypnotismus. — **Uebinger**, Die mathematischen Schriften des Nik. Cusanus. — **Bach**, Zur Schätzung der lebenden Kräfte. I. 412, 417: Kant. — **Geyser**, Die philosophischen Begriffe von Ruhe und Bewegung in der Körperwelt u. s. w. — Besprechung der „Kantstudien".

XI (1898), 1. **Gutberlet**, Die „Krisis in der Psychologie". — **Geyser**, Der Begriff der Körpermasse. — **Pfeifer**, Über den Begriff der Auslösung und dessen Anwendbarkeit auf Vorgänge der Erkenntnis. — **Dentler**, Der Νοῦς nach Anaxagoras. — **Bach**, Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte. II.

XII (1899), 2. **Cathrein**, Der Begriff des sittlich Guten. — **Geyser**, Wie erklärt Thomas v. Aquin unsere Wahrnehmung der Aussenwelt? — **Svorcik**, Übersichtliche Darstellung und Prüfung der philos. Beweise für die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der menschl. Seele. 155f.: Kants moralischer Beweis. 160: Gegen Kants Kritik der Paralogismen. 163ff.: Gegen Kants moralischen Beweis. — **Bach**, Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte. III. 171, 172: Kant. — **Müller, J.**, Komik und Humor. — **Gutberlet**, Zur Psychologie der Veränderungsauffassung. — **Gutberlet**, Besprechung von Goldschmidt, „Kant und Helmholtz".

XII, 3. **Straub**, Kant und die natürliche Gotteserkenntnis. I. (Wir werden auf die Abhandlung zurückkommen.) — **Rolfes**, Moderne Anklagen gegen den Charakter und die Lebensanschauungen Sokrates', Plato's und Aristoteles'. — **Bach**, Zur Geschichte der Schätzung der lebenden Kräfte. IV. — **Mausbach**, Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten. I. 313: Kants kategorischer Imperativ. — **Schanz**, Besprechung von Lipps, „Die ethischen Grundfragen". — **Braig**, Eine Antwort (an M. Glossner).

XII, 4. **Gutberlet**, Zur Psychologie des Kindes. I. — **Endres**, Die Nachwirkung von Gundissalinus' „de immortalitate animae".

— **Straub**, Kant und die natürliche Gotteserkenntnis. II. — **Mausbach**, Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten. II.

XIII (1900), 1. **Ziesché**, Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura. — **Gutberlet**, Zur Psychologie des Kindes. II. — **Beck**, Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers (und Tertullians) über die Entstehung der Seelen. — **Ott**, Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis. I. — **Gutberlet**, Besprechung von Ziegler, „Glauben und Wissen". 71: Kants Kritik der Gottesbeweise. — **Adlhoch**, Besprechung von P. Stern, „Einfühlung und Association in der neueren Ästhetik". 77 u. 79: Kants Lehre von der Subjektivität des ästhetischen Urteils. — **Gutberlet**, Besprechung von F. Schulze, „Stammbaum der Philos.". 82f.: Kantianismus und Metageometrie.

The Philosophical Review (Editors: J. G. Schurman, J. E. Creighton, J. Seth). New York, Macmillan.

VIII (1899), 5. **Schurman**, Kant's A Priori Elements of Understanding. III. Über diesen wichtigen Aufsatz wird Creighton später berichten. — **Caldwell**, v. Hartmann's Moral and Social Philosophy. I. The Positive Ethic. 470f.: Kants Unterscheidung von Heteronomie und praktischer Vernunft. — **Logan**, The Absolute as Ethical Postulate. 484: Kants Postulate d. pr. V. — **Cogswell**, The Classification of the Sciences. — **Watson**, Besprechung von Shadworth Hodgson, „The Metaphysics of Experience". 514: Kant. — **Sharp**, Besprechung von Eleutheropulos, „Kritik der reinen rechtlich gesetzgebenden Vernunft oder Kants Rechtsphilosophie".

VIII, 6. **Ladd**, The Philosophical Basis of Literature. 577: Kant. — **Caldwell**, v. Hartmann's Moral and Social Philosophy. II. The Metaphysic. — **Davies**, The Concept of Substance. 605, 608, 612, 616ff.: Kants Substanzbegriff (bes. erste Analogie d. Erf. u. erster Paralogismus). — **Singer**, Besprechung von Renouvier, „La nouvelle monadologie". 641: Kants sittliches Ideal. — **Taylor**, Besprechung von Barth, „Fragen der Geschichtswissenschaft". 646: Kants Lehre von Freiheit und Naturgesetzlichkeit. — **Tufts**, Besprechung von Goldschmidt, „Kant und Helmholtz".

IX (1900), 1. **Mead**, Suggestions towards a Theory of the Philosophical Disciplines. — **Thilly**, Conscience. 24: Kant. — **Heidel**, Metaphysics, Ethics and Religion. — **Paulhan**, Contemporary French Philosophy. 43, 58ff.: Renouvier und der Neokriticismus.

IX, 2. **McGilvary**, Society and the Individual. 135: Individualismus bei Kant. — **Rogers**, The Hegelian Conception of Thought. I. **Lefevre**, Self-Love and Benevolence in Butler's Ethical System. 170f.: Kants Antieudämonismus. 183: Übereinstimmung Butlers mit Kant. — **Talbot**, Selbstanzeige von „The Relation between Human Consciousness and its Ideal as Conceived by Kant and Fichte" („KSt." IV, 286ff.).

The Monist (Editor: Dr. P. Carus). Chicago, The Open Court Publ. Co.

X, 1 (1899). **Cornill**, The Polychrome Bible. — **Green**, The Polychrome Bible. — **Carus**, The Bible. — **Lloyd Morgan**, Psychology and the Ego. — **Sergi**, The Man of Genius. — **Arréat**, A Decade of Philosophy in France. 131: Neokriticismus. — Besprechungen von Salits, „Darstellung und Kritik der Kantischen Lehre von der Willensfreiheit", Lipps, „Die ethischen Grundfragen", W. M. Washington, „The Formal and Material Elements of Kant's Ethics".

X, 2 (1900). **Le Conte**, A Note on the Religious Significance of Science. — **Hering**, On the Theory of Nerve-Activity. — **Bruce Halsted**, De Morgan to Sylvester. — **Keyser**, On Psychology and Metaphysics. Being the Philosophical Fragments of B. Riemann. 208f.: Antinomien. 214: Kant. — **Suzuki**, Açvaghosa, the First Advocate of the Mahâyâna Buddhism. — **Carus**, The Food of Life and the Sacrament.

International Journal of Ethics (Editor: S. Burns Weston) Philadelphia. 1305 Arch St.

X, 1 (1899). **Sidgwick**, The Relation of Ethics to Sociology. — **Davidson**, American Democracy as a Religion. — **Devas**, The Moral Aspect of Consumption. — **Smith**, The Ethics of Religious Conformity. — **Henry**, The Futility of the Kantian Doctrine of Ethics. Vgl. oben Seite 232. — **Mac Cunn**, The Peace that Cometh of Understanding: A Discourse for Necessitarians. — **Gilliland Husband**, Besprechung von Sullivan, „Morality as a Religion". 134: Kant.

X, 2 (1900). **Chapman**, The Ends of the Industrial Organism. — **Williams**, The Historical and Ethical Basis of Monogamy. — **Robertson**, The Ethics of Opinion-Making. 185f.: Kants Stellung zum religiösen Cultus. — **Rashdall**, The Ethics of Forgiveness. 199: Kant. — **Salt**, The Rights of Animals. — **Thilly**, The Moral Law. — **Welton**, Besprechung von Miss Churton's englischer Übersetzung von Kants Pädagogik.

Mind (Editor: G. F. Stout). London, Williams and Norgate.

New Series. VIII, 32. October 1899. **Hodgson**, Psychological Philosophies. — **Spiller**, Routine Process. — **Tönnies**, Philosophical Terminology. II. 475: „Kant, who recoined the terminology for his ends with the greatest freedom, still remained to a large extent dependent upon what he had received from the books of the Wolffians, as we may see from his habit of adding the Latin rendering in a parenthesis to the German term." 483: Kants Begriff der regulativen Idee. — **Stratton**, The Spatial Harmony of Touch and Sight. — **Mc Ewen**, Kant's Proof of the Proposition, „Mathematical Judgments are One and All Synthetical". (Vgl. die Selbstanzeige oben S. 128.)

New Series IX, 33. January 1900. **Stout**, Perception of Change and Duration. — **Sidgwick**, Criteria of Truth and Error. 13. ff.: Kants Ablehnung eines allgemeinen Kriteriums der Wahrheit. 17 f.: Kants „Grenzbestimmung". — **Bradley**, A Defence of Phenomenalism in Psychology. — **Tönnies**, Philosophical Terminology. III. 50f.: Die Kr. d. r. V. u. die philos. Terminologie. — **Knox**, Green's Refutation of Empiricism. 71: Kants Lehre, „that the understanding makes nature." — **Mac Coll**, Symbolic Reasoning. III. — **Le Marchant Douse**, On Some Minor Psychological Interferences.

Revue de Métaphysique et de Morale (Secr.: M. X. Léon). Paris, Colin & Cie.

VII (1899), 5. **Le Roy**, Science et Philosophie (Suite). 551: Apriorismus. — **Chartier**, Sur la Mémoire. III. — **Wilbois**, La Méthode des sciences physiques. I.

VII, 6. **Dunan**, Déterminisme et Contingence. 655ff.: Ding an sich. 657 ff.: Gegen Kants Trennung von Ding an sich und Erscheinung. 668f. Raum und Zeit. — **Russell**, Sur les axiomes de la Géométrie. — **Le Roy**, Science et philosophie (Suite).

VIII (1900), 1. **Brunschvicg**, La vie religieuse. — **Couturat**, Sur une définition logique du nombre. — **Le Roy**, Science et Philosophie (Suite et fin). — **Poincaré**, Sur les principes de la Géométrie 75f.: Kantianer. — **Lechalas**, A propos de la Nouvelle Monadologie (Renouvier).

Revue Néo-Scolastique (Dir.: D. Mercier). Louvain, 1, rue des Flamands.

VI (1899), 3. **Nys**, Étude sur l'Espace. 234: Kant. — **DeMunnynck**, L'hypothèse scientifique. I. — **De Craene**, La Connaissance de l'Esprit. — **Kaufmann**, La finalité dans l'Ordre moral. I.

VI, 4. **De Munnynck**, L'hypothèse scientifique. II. — **Kaufmann**, La finalité dans l'Ordre moral. II. — **Mercier**, La Notion de la Vérité. 383: Kriticismus. 385: Kants Subjectivismus. — **Van Roey**, L'in-

fluence du Kantisme sur la Théologie protestante. 404—406: Durch seinen Subjectivismus ist Kant der Philosoph des Protestantismus. 407—411: Flüchtige Skizze einiger theologischen Schulen: Herder und Schleiermacher, die Hegelschen Schulen (Baur, Feuerbach, Hase), Vermittlungstheologie; Ritschl wird nicht genannt.

VII (1900), 1. **Mercier**. Le bilan philosophique du XIXe siècle. 1. 8: Kants Einfluss auf V. Cousin. 11 ff.: Kants Moralphilosophie. 16: Neukantianismus. 20 f.: Kantianismus und Positivismus. 22: Renouvier. 28 f.: Kants Phänomenalismus. 29.: Fries, Bouterwek, Herbart. — **Piat**, La Substance d'après Leibniz. 57: Kant. — **Legrand**. Deux précurseurs de l'idée sociale catholique en France. De Maistre et de Bonald. — **Walgrave**. Kant et saint Thomas. Bericht über Paulsen, „Kant der Philosoph des Protestantismus" „KSt." IV, 1 ff. W.'s Ausführungen schliessen mit den Worten: „Seul, saint Thomas peut tenir tête au Kantisme, la néo-scolastique au criticisme, car seule la néo-scolastique possède des cadres assez larges pour faire place dans sa synthèse aux recherches scientifiques, sans affaiblir en rien la puissance organique de ses doctrines fondamentales" (104). — **De Craene et D. Mercier**, Le commencement du siècle.

Revue Thomiste (Dir.: R. P. Coconnier, O. P.) Paris, 222, Faubourg Saint-Honoré.

VII, 4. **Schlincker**, L'Averroïsme latin au XIIIe siècle. — **Darley**, L'Action de la Volonté libre et la Conservation de l'Énergie. — **De Munnynck**, Encore la Conservation de l'Énergie. — **Folghera**, Jugement et Vérité. — **Gardeil**, Les Ressources du Vouloir. — **D'Estienne**, Le Transformisme et le programme officiel de Paléontologie. — **Mandonnet**. Jean Tetzel.

VII, 5. **Pègues**, Du rôle de Capréolus dans la défense de Saint-Thomas. — **Froget**, Les Dons du Saint-Esprit. — **Montagne**. Origine de la Société. — **Baudin**, L'Acte et la Puissance dans Aristote (suite). — Besprechung von Vorländers Ausgabe der Kritik d. r. V. mit dem charakteristischen Zusatze: „Nos lecteurs catholiques n'ignorent pas que la *Critique de la Raison pure* est à l'*Index*."

VII, 6. **Hurtaud**, Lettres de Savonarole aux princes chrétiens pour la réunion d'un Concile. — **Schlincker**, Une nouvelle critique des dix catégories d'Aristote. 675, 678, 682, 689: Kant. — **Folghera**, La notion de la Vérité. — **Hugon**, Les vœux de religion contre les attaques actuelles.

Annales de Philosophie Chrétienne (Directeur: M. l'abbé Ch. Denis). Paris, Roger et Chernoviz.

67e Année. Juillet 1897. **Ch. Huit**. Le Platonisme pendant la Renaissance. — **de Margerie**, La philosophie de M. Fouillée.

— Août 1897. **Thouverez**, La philosophie de Spir. 536 ff.: Kants Lehre von Raum und Zeit. — **Grosjean**, Besprechung von Cresson, „La morale de Kant".

— Septembre 1897. **de Margerie**, La philosophie de M. Fouillée.

68e Année. Janvier 1898. **de la Barre, S. J.** Points de départ scientifiques et connexions logiques en physique et en métaphysique. — **Comte Domet de Vorges**, Les certitudes de l'expérience.

— Févr.-Mars 1898. **Fénart, Michel**, La critique kantienne de toute morale matérielle.[1] Der Verf. sucht zunächst die Unrichtigkeit der Kantischen Behauptung, dass alle materiellen Bestimmungsgründe des Wollens eudämonistisch seien, darzuthun; die Argumentation stützt sich

---

[1] Von demselben Verf. findet sich in der gleichen Zeitschrift XXXVIII, 3 (1898) ein Artikel über „La Théorie Kantienne de la Liberté", und XXXVIII, 5—6 (1898) ein solcher über „Les Postulats de la Raison Pratique". Die betreffenden Hefte sind uns leider nicht zugegangen. Dasselbe ist der Fall mit dem Aufsatz von A. Potvin, Kantisme et réalisme (Oct. 1897)

auf Thatsachen der Psychologie. Weiter aber stellt Fénart den Satz auf, dass es nicht einmal richtig sei, den Eudämonismus für ungeeignet zur Begründung der Moral zu halten, und sucht denselben durch Vertiefung des Begriffs der Glückseligkeit zu beweisen. — **Bos,** La destinée morale. Die Abhandlung nimmt mehrfach auf Kant Bezug. Wir citieren folgende schöne Stelle: „. . . la morale moderne est un soleil qui s'est levé à Kœnigsberg, mais on ne reconnait pas assez qu'il avait lui déjà en Galilée. L'impératif catégorique, lui aussi doit pouvoir être érigé en maxime universelle, la morale est désormais la grande niveleuse. Il semble en outre, que depuis Kant la sensibilité morale de l'homme se soit affinée, qu'il se tourne plus volontiers vers le dedans pour écouter la voix de sa conscience et qu'elle lui soit devenue plus distincte . . . L'inactif moderne entend une voix qui lui parle plus haut que tous les autres motifs et le torture par cette question: S'il n'y avait que des êtres comme toi qu'adviendrait-il de l'humanité?" (540). — **P. Binet,** La morale de Descartes. — **Piat,** La vie de l'esprit. — **Denis,** Besprechung von Boutroux, „Etudes d'histoire de la philosophie".

— Avril 1898. **Crouslé,** A un philosophe qui a démontré l'existence de Dieu. — **Leroy,** Le mouvement idéaliste selon M. A. Fouillée. — **Ermoni,** Nécessité de l'esprit critique en philosophie. Die Abhandlung, die mehrfach auf Kant Bezug nimmt, behandelt die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis der Dinge an sich. — **Bos,** Besprechung von Milhaud, „Le rationnel".

Durch die ganze Reihe der genannten Hefte zieht sich eine Abhandlung des Herausgebers **Ch. Denis,** Esquisse d'une apologie philosophique du Christianisme.[1]) Der Ausgangspunkt des Verfassers ist das Subjekt, der Mensch; Kants Kopernikanische That wird mit Zustimmung erwähnt (Août 1897, S. 556). Beachtenswerte Bemerkungen über den Wissenschaftsbegriff des mit Pseudoscholastik verquickten Pseudokantianismus finden sich Janvier 1898, S. 451. Die Tendenz der Artikelserie ist der Nachweis, dass die katholische Apologetik nur gewinnen kann, wenn sie sich die Errungenschaften der modernen Philosophie zu Nutze macht. „Les mots subjectivisme, kantisme, idéalisme, ont la magique puissance de mettre certains écrivains catholiques au désespoir! Ils montrent par là qu'ils n'ont pas la moindre notion de l'esprit philosophique", so spottet Denis schon im 2. Kapitel (Août 1897, S. 567), und ähnlich klingt der Schlussabschnitt (Février-Mars 1898, S. 637 ff.) der immerhin bedeutsamen Kundgebung des originellen Verfassers. — Die Aufsätze von Denis sind auch separat in einer Buchausgabe erschienen bei F. Alcan in Paris (4 Frcs.). Einer Ankündigung dieser Buchausgabe entnehmen wir folgende bemerkenswerte Charakteristik des Werkes:

„Le problème religieux n'a jamais été débattu avec plus d'attention que dans ces derniers temps. MM. Balfour, Brunetiére, Séailles, A. Sabatier, Bonnet-Maury, Arréat, L. Dugas, Eucken, G. Blondel, G. Goyau, Fonsegrive, etc., etc. ont donné des solutions souvent contradictoires, mais néanmoins très remarquables et qui révèlent la perplexité des esprits.

Il restait qu'un prêtre catholique, bien placé pour connaître les opinions en conflit, exprimât la doctrine de l'Eglise en se mettant nettement sur le terrain de ses antagonistes. On remarquera comment l'abbé Denis dégage l'idée orthodoxe du Surnaturel des confusions fréquentes qui l'obscurcissent et qui la méconnaissent.

Avec l'abbé Denis, ce que Renan appelait la „critique", pénètre dans l'étude philosophique du Christianisme traditionnel et il n'apparaît pas que celui-ci s'en portera plus mal! Son travail est évidemment le résultat

---

[1]) Wir machen bei dieser Gelegenheit auf eine in demselben Geist geschriebene Broschüre von Denis aufmerksam: „Le Surnaturel, ses abus et ses contrefaçons dans la Littérature, la Philosophie et la Science contemporaines" (Bulletin de la Ligue nationale contre l'Athéisme, Février 1898). Diese Abhandlung ist erschienen im Verlag von Joseph André et Cie. in Paris.

d'un grand effort d'adaptation du Dogme orthodoxe aux méthodes philosophiques contemporaines."

69e Année. Avril 1899. **Cronslé.** Les égarements du bon sens public à propos de „l'Affaire". — **de Margerie.** Stoïcisme et christianisme. — **Soury,** Le sens des couleurs dans la série organique. — **Thouverez,** La vie de Descartes d'après Baillet. I. — **Goix.** Le surnaturel et la science.

— Mai 1899. **Festugière.** Kant et le problème religieux. I. Die Artikelserie (vgl. Juin und Août 1899) giebt zuerst einen Überblick über den Entwicklungsgang der Kantischen Philosophie mit starker Betonung seiner Kontinuität. „Voilà peut-être au point de vue subjectif et artistique la plus grande beauté de l'œuvre de Kant: il a réalisé dans les progrès de son génie la loi de continuité" (130). Es folgen dann eingehende Analysen folgender Schriften: Betrachtungen über den Optimismus, Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Über das Misslingen aller philos. Versuche in der Theodicee, Das Ende aller Dinge. „On voit combien Kant, en vieillissant, s'était rapproché de la religion chrétienne, comme aussi il en avait bien saisi l'esprit et comme à son contact il s'etait adouci. Il atténue sa doctrine refrognée du devoir pénible et de la vertu chagrine; il revient à une morale moins tendue, moins contractée, si l'on peut dire, plus humaine et par suite plus vraie. Il reconnaît que l'on a le droit et le besoin d'aimer son devoir, que la loi du devoir peut devenir une loi d'amour; et loin de regarder cet amour comme la négation de la vertu, il comprend enfin qu'elle en est au contraire le complément nécessaire, l'entier épanouissement. Car si la crainte et le respect sont le commencement de la sagesse, l'amour seul peut en être la fin" (Août 1899, S. 502). — **Leseœur,** Les phénomènes spirites. — **Thouverez,** Le vie de Descartes d'après Baillet. II. — **de Margerie,** Stoïcisme et christianisme. II. — **Griveau,** Le vertige esthétique en face de la nature.

— Juin 1899. **Grosjean.** Les fondements philosophiques du socialisme. I. — **Huit,** Le platonisme dans les temps modernes. — **de Margerie.** Stoïcisme et christianisme. — **Charaux.** Le beau, l'art et la pensée. — **Laberthonnière.** Les idées et les hommes: la vie de l'esprit et le catholicisme.

— Juillet 1899. **Lechartier.** Les principes des morales contemporaines. I. 376 ff.: Kant. 383 ff.: Renouvier. — **Largent.** L'apologétique dans les oraisons funèbres de Bossuet. — **Goix.** Le surnaturel et la science. — **Denis.** Un programme épiscopal.

— Août 1899. **Lechartier.** Les principes des morales contemporaines. 515: Kant. — **Comte de Vorges.** Revue des Revues. 590: Besprechung von Paulsen, „Kant der Philosoph des Protestantismus" („KSt" IV, 1 ff.).

— Sept. 1899. **Eucken.** La conception de la vie chez S. Augustin. (Übersetzung eines Abschnittes aus den „Lebensanschauungen der grossen Denker".) — **Soury.** Le lobe frontal et l'intelligence. — **Piat.** L'influence de Socrate. — **Leseœur.** De la valeur apologétique des faits surnaturels. — **Denis.** Les contradicteurs de Lamennais.

70e Année. Oct. 1899. **Denis.** Les soixante-dix ans des *Annales* — **Seyer,** Le spinozisme de Malebranche. — **Bernardin.** Une nouvelle étude sur Voltaire. — **Lechartier.** Théodore Jouffroy d'après M. Ollé-Laprune.

— Novembre 1899. **de la Barre.** La morale de l'ordre. I. — **Huit.** Le Platonisme dans les temps modernes. III. — **Grosjean.** Les fondements philosophiques du socialisme. VI.

— Décembre 1899. **Bazaillas.** Une réaction contre l'intellectualisme (Ollé-Laprune). 259 f.: Kant. — **Ferrand.** Mémoire, sensibilité et conscience. — **Leseœur.** Ceux qui ne croient pas au miracle. — **Denis.** Les contradicteurs de Lamennais. IV. 333 f.: Kants Lehre vom Primat d. prakt. V. — **Bulliot.** Les données immédiates de la conscience (Bergson).

— Janvier 1900. **Besse**, Théologie et évolution. — **Laberthonnière**, Pour le Dogmatisme moral. 425: Kant. — **Prévost**, Connexité des phénomènes sociologiques. — **Gase-Desfossés**, Occultisme, spiritisme et magnétisme vital. — **Lechalas**, Besprechung von Naville, „Les philosophies négatives". 482 f.: Kants Ethik.

— Février 1900. **Thouverez**, La vie de Descartes d'après Baillet VI. — **Grosjean**, Les fondements philosophiques du socialisme. VII. — **Denis**, Les contradicteurs de Lamennais. V.

Przeglad Filozoficzny (Philosophische Rundschau). Warszawa, ulica Krucza 46.

II, 4. **Kozlowski**, Psychologische Quellen einiger Naturgesetze. III. 7: Kants Raumtheorie. 11: Kants Lehre von den afficirenden Gegenständen. 12: Raumtheorie. 13: Kant und Renouvier. 25: Kant. — **Grabski**, Einleitung zur Methodologie der politischen Ökonomie. II. — **Balicki**, Die sociologischen Grundlagen des Utilitarismus. — **Kozlowski**, Selbstanzeige von „Schillers Philosophie und das Gedicht *Die Künstler*."

III, 1. **Rubczynski**, Neuplatonische Studien. — **Abramowski**, Einige Worte zur Methode des Studiums psychischer Einheiten. — **Zeromski**, Briefe von Trentowski an Lelewel und an Królikowski. — **Hoyer**, Die Bedeutung der anatomischen Elemente des Nervensystems.

Česká Mysl (Der tschechische Gedanke) (herausg. von Fr. Čáda, Fr. Drtina. Fr. Krejčí). Prag. Laichter.

Nach der beigefügten französischen Inhaltsangabe enthält das erste Heft dieser neugegründeten tschechischen Zeitschrift die folgenden Aufsätze: Vorwort der Redaktion. — **Hostinsky**, Über experimentelle Ästhetik. — **Kramář**, Die Grundlagen der Metaphysik. — **Krejčí**, Plauderbriefe über die Philosophie der Gegenwart. — **Rádl**, Über die tschechische Naturphilosophie.

Sonstiges neu Eingegangenes.

Beetz, K. O. Einführung in die moderne Psychologie I. Osterwieck (Harz), Zickfeldt 1899.

Bollack, Léon. La Langue Bleue. Paris, Bolak 1899.

Bormann, W. Die Methode bei Experimenten mit Medien und Dr. von Schrenck-Notzing. S.-A. a. d. „Übersinnlichen Welt", Organ der „Wissenschaftl. Vereinigung Sphinx in Berlin", August-Sept. 1899.

Boutroux, E. Pascal. (Les grands écrivains français.) Paris, Hachette 1900.

Buchner, E. F. The Pestalozzi-Froebel House in „School and HomeEducation", Sept. 1898.

Burman, E. O. Om Schleiermachers Kritik af Kants och Fichtes Sedeläror. Upsala, Almqvist och Wiksell 1894.

Busse, L. Leib und Seele. S.-A. aus „Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kritik". Bd. 114. 1899.

— Wechselwirkung oder Parallelismus? Eine Entgegnung. S.-A. a. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr. 116. Bd.

Chamberlain, W. J. Education in India. Columb. Univ. Contrib. to Philos., Psychol. and Educ. VII, 3. New York, Macmillan 1899.
Clews, E. W. Educational Legislation and Administration of the Colonial Governments. Columbia University Contributions to Philosophy, Psychology and Education VI, 1—4. New York, Macmillan 1899.
Delbrück, Hans. Zukunftskrieg und Zukunftsfriede. S.-A. aus den „Preuss. Jahrbüchern" Bd. 96, H. 2. Berlin, Stilke 1899.
Dyke, Ch. B. The Economic Aspect of Teacher's Salaries. Columb. Univ. Contrib. to Philos., Psych. and Education VII, 2. New York, Macmillan 1899.
Eulenburg, F. Über die Möglichkeit und die Aufgaben einer Socialpsychologie. S.-A. a. Schmollers Jahrbuch XXIV, 1, 1900.
Fullerton, G. St. On Spinozistic Immortality. Publications of the Univ. of Pennsylvania, Series in Philosophy, No. 3. Published for the Univ. Philadelphia 1899. Ginn and Co., Boston, Mass.
Geissler, K. Eine mögliche Wesenserklärung für Raum, Zeit, das Unendliche und die Kausalität nebst einem Grundwort zur Metaphysik der Möglichkeiten. Berlin, „Gutenberg" 1900.
Giessler, C. M. Die Gemütsbewegungen und ihre Beherrschung. Leipzig, Barth 1900.
Hacks, J. Die Prinzipien der Mechanik von Hertz und das Kausalgesetz. S.-A. aus dem „Archiv f. syst. Philos." V, 2. Berlin, Reimer 1899.
Hauspaul, F. Die Seelentheorie und die Gesetze des natürlichen Egoismus und der Anpassung. Berlin, C. Duncker 1899.
Hering, H. Sittlichkeit und Religion in „Deutsch-evang. Blätter" (Beyschlag). Halle a. S., Strien 1898.
Heymans, G. Untersuchungen über psychische Hemmung. S.-A. a. Ztschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane, Bd. XXI. 1899.
Himmelserb, G. Ein Blick hinter die Kulissen der Socialitären Bewegung. Offener Brief an Herrn Dr. Eugen Dühring. Berlin, C. Regenhardt 1898.
James, E. J. The Growth of Great Cities in Area and Population. Philadelphia. American Academy of Political and Social Science. 1899.
König, E. Die heutige Naturwissenschaft und die Teleologie. Beil. z. [Münchener] Allg. Zeitung, 1900, No. 29 u. 30.
— Die Lehre vom psychophysischen Parallelismus und ihre Gegner. S.-A. aus Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr. 115. Bd.
Kurnig. Der Pessimismus der Anderen. Pessimistische „Geflügelte Worte" und Citate. Leipzig, M. Spohr 1899.
La Roche, J. Der Philosoph Glogau über Offenbarung. Aus der Kartellzeitung akad.-theol. Vereine. Berlin, G. Nauck 1893.
Liljeqvist, E. Antik och Modern Sofistik. Göteborg, Wettergren och Kerber 1896.
— Inledning till Psykologien. Göteborg, Wettergren & Kerber 1899.
— Om Boströms äldsta Skrifter. Göteborg, Wettergren och Kerber 1897.
— Om Francis Bacons Filosofi med särskild Hänsyn till det etiska Problemet. Upsala, Hos Lundequistska Bokhandeln 1894.
— Om Skepticismens Betydelse för den filosofiska Utvecklingen. Göteborg, Wettergren & Kerber 1899.
— Om specifika Sinnesenergier I. Prolegomena. Göteborg, Bonniers 1899.
Lipps, G. F. Grundriss der Psychophysik. Sammlung Göschen No. 98. Leipzig 1899.
Lutoslawski, W. Über die Grundvoraussetzungen und Konsequenzen der individualistischen Weltanschauung. Helsingfors 1898.
MacDonald, A. Further Measurements of Pain. S.-A.
Meyer, J. G. Das natürliche System der Wissenschaften. Strassburg, Heitz & Mündel 1899.
Paoli, A. La Scuola di Galileo nella Storia della Filosofia. Parte I. Occasione a questa pubblicazione. Pisa, Vannucchi 1899.
Räuber, Oskar. Völkergeistliche Bubenstreiche (gegen E. Dühring). Berlin, C. Regenhardt 1898.

Rolin, H. La Vie et la Philosophie de Thomas Carlyle. „Revue de l'Université de Bruxelles“ IV, 4. Bruxelles,Viselé 1899.

Spencer, Frank Clarence. Education of the Pueblo Child. Columbia Univ. Contrib. to Philos., Psychol. and Education VII, 1. New York, Macmillan 1899.

Spitzer, H. Ästhetik, Socialpolitik und Entwicklungslehre. S.-A. aus „Euphorion“, 4. Ergänzungsheft. Leipzig u. Wien, C. Fromme 1899.

Stadler, A. Übung. Vortrag. S.-A. a. d. Schweiz. Pädag. Zeitschr., Jahrg. 1900, H. 1.

Steinmann, G. Die Ausbildung der Studierenden der Mathematik und Naturwissenschaft für das höhere Lehramt. Universitäts-Programm. Freiburg i. Br. 1899.

Tönnies, F. Philosophical Terminology I. S.-A. aus „Mind“ VIII, N. S., No. 31, 1899.

Torceanu, J. R. Die Grundlage der Spencer'schen Ethik. Erlanger Diss. 1900.

Vannérus, A. Till Boströms teoretiska Filosofi. Stockholm, A. Bonniers 1897.

Vidari, G. Rosmini e Spencer. Milano, U. Hœpli 1899.

Vischer, Fr. Th. Shakespeare-Vorträge I. Stuttgart, Cotta 1899.

Warschauer, J. Das Willensproblem, namentlich in der englischen Philos. des 19. Jahrhunderts. Jenaer Diss. 1899.

Weigt, K. Die politischen und socialen Anschauungen Schopenhauers. Diss. Erlangen 1899.

Wirth, M. Die philosophische Erforschung Wagners mit bes. Rücksicht auf Arthur Drews. „Die Redenden Künste“ 3. Dez. 1898. Leipzig, C. Wild.

Wundt, W. Zur Kritik tachistoskopischer Versuche. Zweiter Artikel. S.-A. aus Wundt, Philosophische Studien, XVI, 1, 1900.

Adickes, E. Die Ganzen und die Halben: zwei Menschheitstypen. S.-A. aus „Deutsche Rundschau“, XXVI, 11. Berlin, Paetel, 1900.

Billia, L. M. L'objet de la connaissance humaine. Réponse à quelques critiques. Deuxième Édition. Paris, Boyveau et Chevillet, 1900.

— La tirannide del lunario. Torino, Renzo Streglio, 1900.

— Sull' Ipotesi dell' Evoluzione. Torino, Bocca, 1897.

— La Religione nell' Educazione. Torino, Renzo Streglio, 1900.

— Ernesto Naville ed il libero arbitrio. Torino, Nuovo Risorgimento. 1900.

Cantoni, C. Sul Concetto e sul Carattere della Psicologia (a proposito del libro die Guido Villa „La Psicologia contemporanea“). S.-A. a. Rivista Filosofica, Fasc. IV—VI, 1899.

Carlyle, Th. Über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte, Übers. v. E. Pfannkuche, mit Einleitung u. Anmerk. herausg. v. Dr. phil. A. Pfannkuche. Leipzig, Reclam, 1900.

Cohen. Der dreieinige Gott.

— Also spricht, der da kommt im Namen des Herrn. Röderau bei Dresden, Selbstverlag, 1897.

Edinger, L. Hirnanatomie und Psychologie. S.-A. a. d. Berliner klinischen Wochenschrift. Berlin, Hirschwald, 1900.

Faggi, A. Per la Psicologia dei Sentimenti. S.-A. a. Rivista Filosofica, Fasc. III, 1899.

Graszyński, B. ΕΣΤΙΑΣ. Griechisches Drama in 445 Versen. Leipzig, Teubner, 1899.

Krueger, Felix, Dr. Festrede zum 150. Geburtstag von Goethe. Posener Tageblatt vom 30. Aug. 1899.

Rausch, A. Der Grundirrtum im Sprachunterricht nach den Lehrplänen des Jahres 1892. S.-A. aus „Lehrproben und Lehrgänge, 65. Heft. Halle a. S., Waisenhaus, 1900.

Störring, G. Vorlesungen über Psychopathologie in ihrer Bedeutung für die normale Psychologie mit Einschluss der psychologischen Grundlagen der Erkenntnistheorie. Leipzig, Engelmann, 1900.

Graphologische Monatshefte. III, 1. München, K. Schüler, 1899.

Jahrbüchlein, Erstes der Gustav-Glogau-Gesellschaft. Geschäftsstelle der Glogau-Ges., Pastor La Roche, Derwitz bei Gr.-Kreuz (Mark). 1899.

Psychische Studien. Herausg. v. Prof. Dr. Fr. Maier in Tübingen, XXVI. Jahrg., 1. Heft. Leipzig, Mutze, 1899.

Rivista Pedagogica Italiana. Dir.: Prof. Pietro Romano. Anno II., Vol. I., Fasc. V. Asti, Brignolo, 1898.

Zeitschrift für Sozialwissenschaft. Herausgeg. v. Prof. Dr. Julius Wolf. I. Jahrg., Heft 1, 1898. Berlin, Reimer.

Adickes, E. Rezensionen über: Wundt, System d. Philos., 2. Aufl. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. 114. Bd.), Fechtner, John Locke, Hecke, Systematisch-kritische Darstellung d. Pädagogik John Lockes, Schultze, Übers. von Locke, Über den menschl. Verstand (Deutsche Litt. Zeitung, 1899, No. 2), Spicker, Der Kampf zweier Weltanschauungen, Siebert, Gesch. d. neueren deutschen Philos. seit Hegel (ibid., No. 7), Wagner, Unterricht und Ermüdung, Kemsies, Arbeitshygiene der Schule (ibid., No. 10), Krueger, Der Begriff des absolut Wertvollen, Gomperz, Grundlegung der neusokratischen Philosophie, Gomperz, Kritik des Hedonismus (ibid., No. 16), v. Schoeler, Kritik d. wissenschaftl. Erkenntnis, Marty, Was ist Philosophie? (ibid., No. 22) v. Hartmann, Ethische Studien, Sidgwick, Practical ethics, Eisler, Wörterbuch d. philos. Begriffe und Ausdrücke (ibid., No. 27), Lazarus, Die Ethik des Judentums (ibid., No. 30), Daxer, Anlage und Inhalt d. tr. Ästhetik, v. Lind, Eine unsterbliche Entdeckung Kants, Wyneken, Hegels Kritik Kants (ibid., No. 35), Funck-Brentano, La science sociale (ibid., No. 37), Hoffmann, Ethik, Achelis, Ethik (ibid., No. 41), Bridges, Neuherausgabe von R. Bacons „Opus majus“ (ibid., No. 44), Lutoslawski, Grundvoraussetzungen und Konsequenzen der individualistischen Weltanschauung, Lutoslawski, Seelenmacht, Arnsperger, Chr. Wolffs Verhältnis zu Leibniz (ibid., No. 48), Möbius, Über Schopenhauer (ibid., No. 50/51), Lotz, Ormuzd und Ahriman, Dugas, La Timidité (ibid., 1900, No. 4), Menzi, Der Materialismus vor dem Richterstuhl der Wissenschaft (ibid., No. 7), Stoy, Pädagogik der Schulreise (ibid., No. 12), Krieg, Wille und Freiheit in d. neuer. Philosophie, A. Wagner, Studien u. Skizzen aus Naturw. u. Philos. II. Zum Problem d. Willensfreiheit, Oppenheim, Das Gewissen, Kneib, Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit, F. Wagner, Freiheit und Gesetzmässigkeit in den menschl. Willensakten, A. Wagner, Stud. u. Skizzen aus Naturw. u. Philos. I. Über wissenschaftl. Denken u. über populäre Wissensch. (ibid., No. 15), Wintzer, Die natürl. Sittenlehre L. Feuerbachs (ibid., No. 21), K. O. Erdmann, Alltägliches u. Neues, Meinardus, D. Hume als Religionsphilosoph (ibid., No. 23).

Freudenthal, J. Rezension von: K. Fischer, Gesch. d. neueren Philos. 2. Bd. Spinozas Leben, Werke u. Lehre. S.-A. a. Ztschr. f. Philos. und philos. Kr. 114. Bd.

Heyfelder, V. Rezensionen von: R. Weinmann, Wirklichkeitsstandpunkt, G. Dwelshauvers, Réalisme naif et réalisme critique (Deutsche Litt. Zeitung, 1897, No. 34), Kronenberg, Kant, Sein Leben und seine Lehre (ibid., 1898, No. 12), Kowalewski, Prodromos einer Kritik der erkenntnistheoretischen Vernunft, Kowalewski, Über das Kausalitätsproblem (ibid., 1899, No. 41).

Külpe, O. Rezension von: Heinrich, Zur Prinzipienfrage der Psychologie. S.-A. a. Vrtljhrsschr. f. w. Philos.

Spitzer, H. Rezensionen von: Streiter, K. Böttichers Tektonik der Hellenen als ästhetische und kunstgeschichtliche Theorie, Dessoir, Das Kunstgefühl der Gegenwart. S.-A. aus „Euphorion“, 4. Ergänzungsheft, 1899.

Staudinger, F. Rezension von: W. Stern, Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft (u. d. T.: „Zur wissenschaftlichen Grundlegung der Ethik“), Naturwissensch. Wochenschrift, XIII, No. 49, 1898.

Vorländer, K. Rezension von: P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Sociologie. S.-A. a. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. 114. Bd.

Bibliographische Notizen.

Dr. Ettore G. Zoccoli hat eine italienische Übersetzung der beiden ethischen Preisschriften Schopenhauers veranstaltet (Modena, Vincenzi e Nipoti, 1898). In ausführlichen Einleitungen behandelt der Übersetzer auch die betr. Beziehungen Schopenhauers zu Kant; speciell die Kantische Freiheitslehre ist (S. 41 ff.) sehr eingehend und einsichtig erörtert.

Vom Standpunkt eines modifizierten und modernisierten Kantianismus aus hat Dr. Adolf Wagner mehrere Schriften veröffentlicht (Verlag Gebr. Bornträger in Berlin): zuerst die „Grundprobleme der Naturwissenschaft, Briefe eines unmodernen Naturforschers", sodann die Sammlung: „Studien und Skizzen aus Naturwissenschaft und Philosophie"; I. „Über wissenschaftliches Denken und über populäre Wissenschaft"; II. „Zum Problem der Willensfreiheit". Den allgemeinen Standpunkt des Verfassers charakterisieren folgende Worte (I, 17): „Durch den gigantischen Geist Kants ist die Philosophie auf eine Entwicklungsstufe gebracht worden, von der man sie nicht mehr herabstossen kann. Wie immer die weitere Entwicklung des philos. Denkens verlaufen mag, Kants prinzipieller Standpunkt — der philosophische Kriticismus — kann so wenig mehr ignoriert werden, als ein Astronom heutzutage noch auf das ptolemäische System zurückzugreifen vermöchte. Kant hat durch seine Geistesthat der Philosophie eine wenn auch langsame Fortentwicklung gesichert." — Als No. III der „Studien und Skizzen" ist kürzlich erschienen: „Über das Problem der angeborenen (apriorischen) Vorstellungen", eine fast zu populär gehaltene Ausführung über dieses wichtige Grundproblem. Der Verf. weist die angeborenen Vorstellungen im Sinne Descartes' mit den schon von Locke entwickelten Gründen zurück, hält aber fest an den apriorischen Vorstellungen im Sinne Kants: Es gibt keine Vorstellungsinhalte, welche nicht aus der Erfahrung gewonnen würden, dagegen gibt es Vorstellungsformen, welche als unmittelbare Functionen unserer Organisation anzusehen sind.

In dem beachtenswerten Werke von Léonce Ribert, Essai d'une philosophie nouvelle suggérée par la Science (Paris, F. Alcan 1898) findet sich S. 40 ff. eine eingehende Besprechung der Kantischen Antinomienlehre. Speziell die 1. Ant. wird eingehend zu widerlegen gesucht. Die Erbschaft der Kantischen Anschauungsformen will der Verfasser nur cum beneficio inventarii antreten; dagegen den Verstandesformen will er reellen Wert zuschreiben. Die Kantische Freiheitslehre, sowie dessen Kosmogonie werden 317 ff. und 439 ff. kritisch besprochen; ebenso der kategor. Imperativ S. 309 ff.

Korrekturen zu Kant.

Von A. Riehl.

Kritik der reinen Vernunft. A. 102 (Z. 4 v. u.) muss es heissen, „so gehört die produktive Synthesis der Einbildungskraft" statt, wie die Ausgaben haben, „reproduktive"; nur jene gehört zu den transscendentalen Handlungen des Gemüts.

A 124 lese ich (2. Absatz, Z. 3) „Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung mit der Zeit einerseits und mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperception andererseits in Verbindung" und beziehe mich dafür (abgesehen davon, dass die gewöhnliche Leseart falsch konstruiert ist) auf S. 123 unten „alles Bewusstsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit".

B 132 ist das: und in der folgenden Stelle falsch gesetzt; es muss m. E. gelesen werden „weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung: Ich denke hervorbringt, die alle anderen muss begleiten können, in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist und von keiner weiter begleitet werden kann" statt des bisherigen Textes „und in allem etc."

Prolegomena. Originalausgabe, S. 96 in der Anmerk. zu 95 muss es heissen: „Grade sind also Grössen" statt „grösser".

S. 165 (Z. 3 v. u., Erdmanns Ausgabe) muss es heissen „eines einfachen immateriellen Wesens"; denn S. 170 letzte Zeile steht richtig: „Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen etc." — statt dessen drucken die Ausgaben „einfachen materiellen Wesens".

Endlich lese ich S. 141 „so kann die Frage, ob die Körper in der Natur (als Erscheinungen des äusseren Sinnes) ausser meinen Gedanken als Körper existieren, ohne alles Bedenken verneint werden". Die Leseart „ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden" giebt keinen Sinn. Das „in der Natur" ist eben aus der Zeile gesprungen. Übrigens kann man auch lesen „ausser meinen Gedanken in der Natur als Körper".

Mitteilungen.

Erdmanns Ausgabe der Kr. d. r. V. in neuer Gestalt.

Benno Erdmanns Ausgabe der Kr. d. r. V. ist in 5. „durchgängig revidierter" Auflage erschienen und zwar im Verlage von Georg Reimer in Berlin (Auflage 1—4 waren von L. Voss in Hamburg verlegt worden). Da auch die neue Gesamtausgabe der Werke Kants, welche von der Akademie veranstaltet wird, in demselben Verlage erscheint, könnten Unkundige leicht zu der Meinung verführt werden, diese Ausgabe der Kr. d. r. V. von B. Erdmann bilde einen Bestandteil jener Gesamtausgabe, um so mehr als ja bekannt ist, dass die Kr. d. r. V. auch in dieser Gesamtausgabe von demselben Herausgeber redigiert werden wird. Vor diesem Irrtum bewahrt den Kundigen aber schon ein Blick auf die Lettern: Die neue Gesamtausgabe der Akademie wird in Fraktur, d. h. in deutschen Lettern gesetzt, dagegen die nun schon in 5. Aufl. erscheinende Erdmannsche Ausgabe der Kr. d. r. V. ist in Antiqua, d. h. in lateinischen Lettern gedruckt. Diese ist also offenbar ein selbständiger Vorläufer für jene.

Diese 5. Auflage der Erdmannschen Edition der Kr. d. r. V. ist aber kein blosser Abdruck der 4 vorhergehenden. Im Gegenteil: dieselbe ist nach verschiedenen Seiten gründlich umgestaltet worden.

Erdmann hat mit staunenswertem Fleiss die beiden ersten Originalauflagen nochmals durchgängig, in einzelnen Abschnitten ausserdem noch die 3., 4. und 5. Originalausgabe verglichen. Die Mühe, der er sich damit unterzogen hat, ist nicht ohne interessante Resultate geblieben. Erdmann hat bei seiner Arbeit gefunden, dass die Überlieferung, die 3. bis 7. (letzte) Originalauflage seien sämtlich der zweiten nachgedruckt, falsch ist: vielmehr ist jeder dieser Auflagen lediglich die unmittelbar vorhergehende zu Grunde gelegt worden — ein Verfahren, das zur Folge hatte, dass sich in jede Neuauflage einige neue, wenn auch nicht sehr bedeutende Mängel einschlichen, die sich dann in die folgenden forterbten. Da nun Rosenkranz, Hartenstein, v. Kirchmann, Adickes, Vorländer für den Text der 2. Auflage auf den (irrigerweise für damit identisch gehaltenen Text der 5. Originalausgabe zurückgingen, ist es gekommen, dass sie in ihre Editionen mehrfache Ungenauigkeiten aus der 3., 4. und 5. Auflage herübernahmen.

Eine weitere Frucht der neugemachten Kollation von A^1 und A^2 (so bezeichnet Erdmann die beiden ersten Auflagen, die man sonst öfters als A und B unterscheidet) ist folgende: alle sprachlichen Einzel-Differenzen zwischen den beiden ersten Originalausgaben hat Erdmann in der vor-

liegenden neuen Publikation zum erstenmal auf Grund exakter Durchforschung vollständig aufgezeichnet.

Ferner hat sich Erdmann der mühsamen und entsagungsvollen Arbeit unterzogen, die sämtlichen von den Herausgebern in ihre Texte aufgenommenen und von den Emendatoren vorgeschlagenen Änderungen mit alleiniger Ausnahme der „gänzlich gegenstandslosen“ in dem Anhang zur Textrevision aufzuführen, um alle diese Vorschläge „für den kritischen Leser nutzbar zu erhalten“ (Vorwort S. V). Der Anhang hat infolgedessen die Stärke von 115 Seiten erhalten; er ist dieses grossen Umfanges halber als selbständige Broschüre veröffentlicht worden unter dem Titel: „Beiträge zur Geschichte und Revision des Textes von Kants Kritik der reinen Vernunft. Anhang zur fünften Auflage der Ausgabe von Benno Erdmann“ (Berlin, G. Reimer, 1900).

Der erste die Geschichte des Textes behandelnde Abschnitt dieses Anhanges giebt genaue Mitteilungen über das Verhältnis der Originalausgaben zu einander und bringt insbesondere den Nachweis, dass sich Kant thatsächlich bloss um die beiden ersten Auflagen dieses Werkes bekümmert hat, wie schon Hartenstein richtig vermutete, dass hingegen die Rosenkranzsche Meinung falsch ist, die 5. Auflage sei „besonders zu benutzen, weil sie die letzte war, die unter Kants Auspicien gedruckt ist“ (Rosenkranz in Kants Werken III, S. XVI). Der übrige Inhalt dieses Abschnittes behandelt die Fragen, aus welchen Gründen ein diplomatischer Abdruck der Urtexte unzweckmässig ist, und weshalb der Text der 2. Auflage zum Grundtext zu nehmen sei.

Der zweite Abschnitt des Anhanges betrifft die Revision des Textes. Er berichtet zunächst über die seit Mellin (1794) vorgeschlagenen Emendationen und über die von den bisherigen Herausgebern hinsichtlich der Textgestaltung beobachteten Prinzipien, sodann über die sprachlichen (orthographischen, interpunktionellen) Unterschiede des Textes der ersten von dem der zweiten Originalausgabe und über die in dieser Hinsicht in der vorliegenden neuen Ausgabe befolgten Regeln. Darauf folgt das ausführliche, fast 100 Seiten umfassende Verzeichnis der Korrekturen und Konjekturen, einschliesslich aller Varianten der beiden ersten Originalausgaben. Eine Reihe von Anmerkungen bezieht sich auf Kants Sprachgebrauch. Zahlreiche Stellen sind in Anmerkungen interpretiert: diese Interpretationen gehen vielfach über rein sprachliche Erläuterungen zu sachlichen Erläuterungen weiter. Auf die wichtigsten dieser sachlichen Erklärungen (im Ganzen 32) ist im Text der Kr. d. r. V. selbst an den betreffenden Stellen durch die Ziffern 1—32 hingewiesen; im Vorwort des Herausgebers zum Textbande selbst wird man aber auf diese Einrichtung nirgends aufmerksam gemacht; nur in der Anhangsschrift findet man und zwar erst auf S. 17 einen leider nicht sehr deutlichen Hinweis auf die an sich sehr dankenswerte neue Einrichtung.

Für die neue Auflage hat das eingehende Textstudium Erdmanns den Erfolg gehabt, dass sie einen viel konservativeren Text bietet als alle anderen modernen Ausgaben, während bisher gerade die Erdmannschen Editionen sehr radikal verfuhren, indem für sie der Gesichtspunkt massgebend war, „den Sprachgebrauch Kants dem durchschnittlich herrschenden Sprachgebrauch unserer Zeit so weit anzupassen, dass die Aufmerksamkeit der Leser durch die veraltete Darstellungsform des Autors vom Inhalt möglichst wenig abgelenkt wird“ (Anhang zur 3. Aufl., S. 655). Diese Modernisierungen sind in der neuen Auflage mit Recht auf das allergeringste Mass eingeschränkt. Und ebenso wie in stilistisch-formaler Beziehung ist auch hinsichtlich der sachlich bedeutsamen Konjekturen die neue Auflage äusserst zurückhaltend geworden. Was diesen letzteren Punkt betrifft, so war übrigens bereits in der 3. Auflage der Anfang gemacht worden, die „weitgehenden Emendationen zurückzunehmen“ (vgl. Anhang z. 5. Aufl., S. 13 und 3. Aufl., Vorwort, S. XII).

Über die einzelnen Änderungen, resp. Nicht-Änderungen des Kanttextes durch den Herausgeber zu reden resp. zu rechten, ist hier nicht

der Ort. Er wird aber natürlich selbst nicht erwarten, dass alle seine Vorschläge allgemeine Billigung finden: für individuelle Abweichungen wird hier, wenn irgendwo, stets Spielraum bleiben. Dass der Herausgeber jetzt das Prinzip „konservativer Textkritik" schärfer als früher betont, ist aber nur zu billigen: ob dasselbe aber notwendig mit der „Feststellung des ursprünglichen Textes" (vgl. Textband, Vorwort d. Herausgebers, S. IV) identifiziert werden darf, ist doch nicht so ganz einleuchtend: gemeint ist damit doch wohl der ursprünglich von Kant selbst schriftlich fixierte Text, wie er dem Setzer resp. Drucker vorgelegen hat. Die Aufgabe wäre also: Elimination aller Druckfehler, resp. aller Setzerfehler. Aber wie stünde es denn dann mit den Schreibfehlern, welche Kant wohl wie jeder andere Autor, ja vielleicht mehr als der Durchschnitt derselben gemacht hat, wie ja Erdmann selbst im Anhang S. 6 u. 7 ausführt? Wir können heute, mangels des verloren gegangenen Manuskriptes, natürlich nicht mehr feststellen, welche eventuellen Fehler auf die Rechnung des Setzers, welche auf die des Autors selbst, und endlich, welche auf die seines Abschreibers zu setzen sind: aber bei manchen Fehlern ist der Gedanke nicht abzuweisen, dass ein lapsus calami von Kant selbst schon vorliegt. Dass ferner manche Verbesserungsvorschläge „die Stilführung Kants sowie den damaligen Sprachgebrauch nicht genügend berücksichtigen", ist im Einzelnen zutreffend, besonders in Bezug auf frühere Emendationen; die Ausdehnung des Vorwurfes aber auf alle Lebenden (vgl. Textband, Vorwort des Herausgebers, S. III/IV) ist zu weitgehend: die philologisch Geschulten unter den Emendatoren haben jene Forderung sehr wohl berücksichtigt.

Ein weiterer bemerkenswerter Unterschied der neuen Auflage nicht nur von den früheren Auflagen von Erdmanns eigner Ausgabe, sondern auch von sämtlichen anderen Ausgaben besteht darin, dass sie keine Supplemente enthält: auch die umfangreichen, im Einzelnen gar nicht mehr vergleichbaren Bearbeitungen der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe sowie der Kritik der Paralogismen der ersten Originalausgabe sind nun unmittelbar unter dem Text der 2. Auflage, also auf denselben Seiten wie der letztere, abgedruckt. Erdmann hat diesen Bruch mit der bisherigen Gewohnheit vollzogen, um für die Interpretation Hindernisse wegzuräumen, die ja doch eine unmittelbare, augenfällige Vergleichung der beiden Texte erfordere. Er kam auf die Idee dieser parallelistischen Anordnung „bei Gelegenheit von philosophischen Übungen" und glaubt durch dieselbe jene notwendige Vergleichung des Textes beider Auflagen zu erleichtern. Der Gebrauch wird ja bald zeigen, ob diese Hoffnung zutrifft. Die Unterscheidung des Textes der beiden Auflagen durch zwei verschiedene Letterngattungen hätte die Vergleichung nicht verhindert, die Unterscheidung aber sehr erleichtert. Erdmann hat auf dieses Expediens wohl aus denselben ästhetischen Gründen verzichtet, aus denen auch die Akademieausgabe dieses zweckmässige Hilfsmittel betreffs der Briefe von und an Kant abgelehnt hat. Zweckmässigkeit und Schönheit stehen hier leider im Konflikt. In wissenschaftlichen Angelegenheiten sollte aber die Zweckmässigkeit stets der Schönheit vorangehen.

Auf jeden Fall aber ist auch diese neue Ausgabe eine willkommene Probe von der unermüdlichen Arbeit des Herausgebers auf dem Gebiet der Kantischen Philosophie, das ihm schon so ausserordentlich Vieles verdankt. Speziell der neue „Anhang" wird in Zukunft ein unentbehrliches Handbuch jedes Lesers der Kr. d. r. V. bleiben.

Varia.

Neue Nachrichten über Kants Grossvater.

Johannes Sembritzki, der schon mehrfach glückliche Funde zur Geschichte von Kants Vorfahren gemacht hat (vgl. „KSt." II, 382 u. IV, 472), ist bei seinen weiteren Nachforschungen im städtischen Archiv und in den Kirchenbüchern zu Memel auf einige weitere bisher unbekannte Details gestossen, durch die die Persönlichkeit von Kants Grossvater mehr und mehr aus dem Dunkel hervorgezogen wird, in welches fast die ganze Geschichte der Familie Kant eingehüllt ist. Sembritzki berichtet über seine diesmaligen Entdeckungen in der „Altpreuss. Monatsschrift" XXXVII, Heft 1 und 2. Wir entnehmen diesem Bericht die folgenden Angaben: Der junge Hans Kant, der Grossvater des Philosophen, hatte sich nach Beendigung seiner Wanderschaft etwa 1670 in Memel niedergelassen. Sein Meisterstück machte er in Tilsit, da es in Memel damals noch kein Riemergewerk gab. Hieraus erklärt sich die Angabe des Philosophen, dass sein Grossvater Bürger in Tilsit gewesen sei: er hatte dies wohl daraus geschlossen, dass der Meisterbrief, den man in der Familie aufbewahrt haben wird, in Tilsit ausgestellt war. Hans Kant richtete sich auf der Schlossfreiheit „Ledergasse", die 1692 den Namen „Friedrichstadt" bekam, seine Werkstatt ein und heiratete bald darauf. Durch seine Frau kam er in leidliche kleinbürgerliche Verhältnisse: ihm gehörten nun ausser dem Ertrag seines Handwerkes zwei Häuschen und ein Ackerstück. — Die Taufe seines Sohnes Johann Georg fällt, wie das Kirchenbuch beweist, nicht auf den 3. Januar 1683, sondern in die letzten Tage des Dezembers 1682. Nach dem bis jetzt als letztes bekannten Kinde Hans Kants von 1685 ist dann lange darauf noch ein Spätling eingetroffen, ein Sohn namens Christian, getauft am 30. August 1702. — Den Todestag Hans Kants hat Sembritzki nicht auffinden können; er schliesst daraus, dass er an der Pest gestorben ist, während welcher Zeit (Sept. 1709 bis Ende 1710) die Eintragungen unregelmässig sind. Fest steht jedoch, dass er vor 1725 gestorben ist, da nach einer Eintragung im Feldbuche in diesem Jahre das ihm gehörige Grundstück von der „Wittwe Kanten" an einen gewissen Waldeier verkauft wurde.

Vom Autographenmarkt.

Das Antiquariat Leo Liepmannssohn in Berlin bietet in seinem Katalog 143 (1900) folgendes Kantautograph zum Preise von 80 M. aus: Eigenhändiger Brief mit Unterschrift (I. Kant Acad. h. t. Rector). Königsberg, 12. Aug. 1786. $^1/_2$ Seite fol. Kurzes Schreiben an den Minister betreffs Besetzung der mathematischen Professur an der Universität.

Chronik.

Unser Mitarbeiter Dr. P. Menzer, der in den „Kantstudien" seine Arbeit über den Entwicklungsgang der Kantischen Ethik veröffentlicht hat, hat sich am 23. Mai ds. J. an der Universität Berlin habilitiert. Die Antrittsvorlesung behandelte das Thema: „Bedeutung der Entwicklungsidee im System Kants."

Ferner hat sich unser Mitarbeiter Dr. M. Wartenberg an der Universität Krakau habilitiert und wird seine Lehrthätigkeit im Wintersemester mit einer Vorlesung über die Kantische Philosophie eröffnen.

Endlich hat sich Dr. Branislav Petronievics, welcher über mehrere seiner Schriften in den „Kantstudien" in Selbstanzeigen referiert hat (vgl. II, 136, IV, 326, V, 227), an der Hochschule Belgrad habilitiert und ist vor kurzem zum a. o. Professor der Philosophie an derselben ernannt worden.

Druck von A. W. Hayn's Erben, Berlin und Potsdam.

Kant und Spinoza.

Von Friedrich Heman in Basel.

Kant und Spinoza haben das eigentümliche Geschick gemeinsam, dass sie sich noch nicht ausgelebt haben im Denken der Philosophierenden. So oft man es auch versucht hat, sie wie Gestorbene zu begraben und ihnen auf dem Kirchhof der Philosophiegeschichte marmorne Denkmäler zu setzen, sie sind immer wieder erwacht und auferstanden, haben Sarg und Grabstein gesprengt und sich aufs neue lebendig erwiesen. Oder wären es doch nicht sie selbst? Sind es vielleicht nur schattenhafte Gespenster, die unter ihrem Namen in den Köpfen der Nachwelt ihren Spuk treiben? Fast möchte man es glauben, wenn man da und dort behauptet, die beiden seien Arm in Arm einherschreitend ihnen erschienen. Wie dem aber auch sei, es ist immer ein Beweis dafür, dass die Philosophie jener grossen Geister noch nicht ad acta gelegt werden kann; dass die Probleme, die sie beschäftigten, noch immer ungelöst uns drücken; dass man noch keine endgiltige Lösung dafür gefunden hat; dass, wenn ihre Lösung auch nicht als zureichend und zweifellos kann angenommen werden, der zweifellose Wahrheitsgehalt, der doch auch darin steckt, noch nicht zur vollen Wirkung gekommen ist. Kant und Spinoza kommen unter uns nicht zur Ruhe, weil ihre Philosophie noch immer treibende Fermente zur Fortbildung unseres Denkens und Erkennens enthält, die sich noch nicht ausgewirkt haben.

Wenn es aber sicher ist, dass beider Philosophie solche Fermente enthält, und weder Kant noch Spinoza für abgethan gelten dürfen, so entsteht allerdings die Frage, wie verhalten sich denn diese beiden selber zu einander? Sind sie in den Punkten, die für unser heutiges Denken von Wichtigkeit sind, unter sich selbst einig oder nicht? Sind es dieselben Elemente ihrer beiden Systeme oder verschiedene, die wir zu beherzigen haben?

Nun ist kein Zweifel, dass es das Erkenntnisproblem ist, das uns von Kant her nicht zur Ruhe kommen lässt. Dagegen ist es Spinozas Theorie vom Verhältnis Gottes zur Welt, die am mächtigsten unsern Geist bewegt. Für unser heutiges Denken sind diese beiden Probleme am wichtigsten. Sie waren es auch für Kant und Spinoza, nur mit dem Unterschied, dass Kant das Erkenntnisproblem in das Centrum rückte und von hier aus das andere Problem zu lösen suchte; während für Spinoza das Verhältnis Gottes zur Welt im Mittelpunkt des Systems und zugleich an der Spitze desselben steht und von da aus auch das Erkenntnisproblem seine Lösung findet. Dieser formale und methodische Unterschied beider Systeme ist schon von ganz bedeutender Wichtigkeit, schliesst aber noch keine materiale Gegensätzlichkeit der Systeme ein. Inhaltlich könnten beide Philosophen in vollem oder teilweisem Einklang oder wenigstens unter einander nicht im Widerspruch und Gegensatz stehen. Dadurch würde das Gewicht ihrer Gedanken für uns bedeutend verstärkt, und die Verwertung ihres Denkens für unsere Bedürfnisse wesentlich erleichtert. Und dies sind die treibenden Motive und Gründe, warum einige gerade in unserer Zeit uns mit besonderem Eifer dieses Einklanges zwischen beiden zu versichern suchen.

Ganz anders verhält sich die Sache, wenn die Philosopheme beider Denker im Gegensatz und Widerspruch stehen. Da beginnen die grossen Schwierigkeiten. Wir müssen ja voraussetzen, dass beide Denker mit gleicher Konsequenz ihre Systeme durchgearbeitet haben, dass es also nicht Zufall und Willkür ist, wenn jeder von seinen Prinzipien aus zu andern Resultaten bezüglich jener Probleme gekommen ist. Wenn Kant von seiner Erkenntnistheorie aus dazu kommt, Gott und die Welt und ihr Verhältnis ganz anders zu bestimmen, als Spinoza, dann werden wir wohl, je mehr wir von Kants erkenntnistheoretischen Prinzipien anerkennen, umsoweniger mit Spinoza gehen können in der theologischen Frage. Und umgekehrt, je mehr uns Spinozas theologische Prinzipien anziehen, um so konsequenter werden wir auch Kants erkenntnistheoretische Prinzipien verwerfen müssen. Es scheint unmöglich, dass wir beiden Denkern die gleiche Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart zuschreiben, wenn sie sich beide etwa prinzipiell widersprechen und der eine das verneint, was der andere bejaht.

Das Verhältnis Kants zu Spinoza ist aber immer noch nicht klar gestellt. Weder ist ausgemacht, wie Kant über Spinozas

Philosophie geurteilt hat, noch wie die Systeme beider sich zu einander verhalten. Ja nicht einmal das ist festgestellt, wie weit und wie genau Kant mit Spinozas Schriften bekannt und vertraut war. Alle diese Fragen bedürfen noch einer endgiltigen Behandlung. Ihre Lösung wird nicht ohne praktische Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart sein. Wir möchten dazu wenigstens einen Beitrag liefern.

Doch wird nicht wohl thunlich sein, die drei Fragen gesondert zu behandeln, da sie zu eng mit einander verflochten sind und wir genötigt wären, bei jeder der Einzelfragen doch wieder immer auf dieselben Urkunden zurückzugreifen. Lohnender wird sein, in historischer Folge alle die Stellen in Kants Schriften zu betrachten, in denen er mit oder ohne Namennennung von Spinoza, seinen einzelnen Gedanken und seinem System als ganzer Gedankenrichtung redet. In einem abschliessenden Kapitel mögen dann noch die allgemeinen und besonderen Ideengänge zur Sprache gebracht werden, die sachlich zur Entscheidung der Hauptfrage ins Gewicht fallen.

Das Verhältnis Kants zu Spinoza hat in neuester Zeit Dr. Max Grunwald in seiner preisgekrönten Schrift „Spinoza in Deutschland“, Berlin 1897, in dankenswerter Weise skizziert, wie es im Zusammenhang seiner Arbeit geschehen konnte, ohne jedoch Kants Vorlesungen über Metaphysik oder gar das opus posthumum zu berücksichtigen. Aber auch die aus den bekannten Schriften Kants entworfene Skizze giebt weder ein vollständiges Bild des Verhältnisses, noch kann sie für eine die Frage endgiltig entscheidende Antwort genommen werden, noch bietet sie auch nur hinreichende Gesichtspunkte dafür. Von früheren Schriften sind zu nennen eine Abhandlung von Prof. Reiff in der Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik, 29. Bd. 1856, S. 181—223. Sie ist aber unvollendet geblieben, indem der zweite Artikel nicht erschien. Ferner: Spinoza und Kant door Dr. H. J. Betz. 's Gravenhage 1883.

I. Kant über die mathematische Methode Spinozas.

Als Kant seine Kritik der reinen Vernunft schrieb, lag Spinoza, den sogar ein Bayle den „Systematiker des Atheismus“ genannt hatte, noch ganz unter dem Bann der Theologen und Philosophen. Niemand, der seinen Namen unbefleckt erhalten wollte, mochte mit dem Maledictus, dem Erzketzer, etwas zu thun haben.

Die Lobsprüche, welche ein Dippel und Edelmann ihm zollten,

waren nicht geeignet, besonnene Männer für Spinoza einzunehmen. Auch Jacobi hatte noch nicht verraten, welche Sympathie einen Lessing mit Spinoza verbunden hatte. In der öffentlichen Meinung galt es als eine schwere Verdächtigung, jemanden des Spinozismus zu zeihen und man liebte es, missliebige Schriftsteller in den Geruch des heimlichen Spinozismus zu bringen, um sie mundtot zu machen. Spinoza war das Gespenst, womit man alle schwachen Köpfe leicht zu schrecken vermochte, und sogar ein Leibniz hatte es für geraten gefunden, seine persönliche Bekanntschaft mit Spinoza möglichst zu vertuschen. Daher als 1785 der Jacobi-Mendelssohnsche Streit seine Wogen bis nach Königsberg trieb und man Kant gerne hineingezogen, gar zum Schiedsrichter gemacht hätte, zog es Kant vor, des öftern seine geringe Kenntnis der Spinozistischen Denkweise und Philosophie als Grund anzugeben, um aus dem kompromittierenden Spiel gelassen zu werden.[1]) Hamann konnte an Jacobi schreiben: „Kant ist mit Ihrem Vortrag und dem Inhalt der ganzen Aufgabe sehr zufrieden. Aus dem System des Spinoza hat er niemals einen Sinn ziehen können". Und wiederum: „Kant hat mir gestanden, den Spinozismus niemals recht studiert zu haben". Deshalb fasst Grunwald seine Ansicht über Kants persönliche Stellung zu Spinoza und dem Spinozismus ums Jahr 1785 dahin zusammen: „Doch zu dem Kernpunkt der Frage, zu Spinoza selbst, hatte Kant noch immer nicht bestimmte Stellung genommen, da er ihn ebensowenig wie Jacobis Schrift über ihn verstehen zu können offen bekennt."[2])

Nach Kants eigenen Aussagen gegenüber Hamann scheint allerdings kein anderes Urteil gefällt werden zu können, denn die Versicherungen Kants entsprechen gewiss der Sachlage. Kant hatte bisher eigentlich noch keine Veranlassung gehabt, sich eingehend in Spinozas System zu vertiefen und es gründlich durchzuarbeiten. Gleichwohl dürfen wir nicht vergessen, dass es hier für Kant von Vorteil war, seine Unkenntnis Spinozas nachdrücklich zu betonen und vielleicht sogar schärfer auszudrücken, als in Wirklichkeit der Fall war. Nach seinen Äusserungen an Hamann könnte man sogar vermuten, dass Kant seine Kenntnisse über Spinoza gar nicht aus direkter Quelle geschöpft habe; jedoch scheint mir das durchaus nicht der Fall zu sein. Denn wenn auch Spinozas in keiner der vorkritischen Schriften Erwähnung gethan wird, und auch die

---

[1]) Vgl. Grunwald a. a. O. S. 133 ff.

[2]) a. a. O. 135.

Kr. d. r. V. den Namen Spinozas nicht ausspricht, so enthält gerade die Kritik d. r. V. eine längere Stelle, welche sich in erster Linie auf niemand anders denn auf Spinoza beziehen kann und welche beweist, dass, wenn er auch behaupten durfte, ihn „niemals recht“ studiert zu haben, er ihn doch aus der ersten Quelle kannte.

Diese Stelle steht gleich im ersten Abschnitt des ersten Hauptstücks der transscendentalen Methodenlehre. Die wichtige auf Spinoza bezügliche Stelle scheint bisher ganz übersehen worden zu sein. Der Abschnitt handelt von der Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauch und behandelt die Frage, ob die Philosophie sich des mathematischen Beweisverfahrens bedienen könne und dürfe.

„Die Mathematik,“ heisst es hier, „giebt den glänzendsten Beweis einer sich ohne Beihilfe der Erfahrung, von selbst glücklich erweiternden reinen Vernunft. Beispiele sind ansteckend, vornehmlich für dasselbe Vermögen, welches sich natürlicherweise schmeichelt, eben dasselbe Glück in anderen Fällen zu haben, welches ihm in einem Falle zu teil geworden. Daher hofft reine Vernunft im transscendentalen Gebrauche sich ebenso glücklich und gründlich erweitern zu können, als es ihr im mathematischen gelungen ist, wenn sie vornehmlich dieselbe Methode dort anwendet, die hier von so augenscheinlichem Nutzen gewesen ist. Es liegt uns also viel daran, zu wissen, ob die Methode, zur apodiktischen Gewissheit zu gelangen, die man in der letzteren Wissenschaft mathematisch nennt, mit derjenigen einerlei sei, womit man eben dieselbe Gewissheit in der Philosophie sucht, und die daselbst dogmatisch genannt werden müsste“. Kant legt nun den Unterschied zwischen philosophischer und mathematischer Erkenntnis dar: die erste ist Vernunfterkenntnis aus Begriffen, die andere aber Konstruktion der Begriffe. Die erstere betrachtet das besondere nur im allgemeinen, die zweite das allgemeine nur im besonderen, ja im einzelnen.

Der wesentliche Unterschied zwischen Philosophie und Mathematik besteht nicht in einem Unterschied der Materie der Erkenntnis oder der Gegenstände, sondern in der Form der Erkenntnis. Man darf also nicht sagen, die Philosophie habe es mit der Qualität der Dinge, die Mathematik nur mit der Quantität derselben zu thun. Denn dieser Unterschied ist nicht der Grund, sondern nur die Folge ihrer verschiedenen Form und Methode.

Die Philosophie setzt Erfahrung voraus und abstrahiert daraus Vernunftbegriffe. Die Mathematik setzt Vernunftbegriffe voraus und

konstruiert daraus ihre Gegenstände. Ein Kegel kann anschaulich konstruiert werden aus blossen Begriffen ohne empirische Beihilfe; aber die Farbe dieses Kegels wird zuvor in die Erfahrung gegeben sein müssen. Den Begriff der Ursache kann ich aber überhaupt in keiner Weise in der Anschauung darstellen, als in einem Beispiel, das die Erfahrung an die Hand giebt.

Die Ursache dieser verschiedenen Lage, in der sich der Philosoph im Gegensatz zum Mathematiker befindet, liegt darin, dass es beim Philosophen nicht auf analytische Sätze ankommt, die durch blosse Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können (hierin würde der Philosoph ohne Zweifel den Vortheil über seinen Nebenbuhler haben), sondern auf synthetische, und zwar solche, die a priori sollen erkannt werden. Die Methode des Philosophen besteht in dem diskursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen; die des Mathematikers in dem intuitiven durch Konstruktion der Begriffe. Es giebt also einen doppelten Vernunftgebrauch, weil in der Erscheinung, in der uns alle Gegenstände gegeben sind, zwei Stücke sind: die Form der Anschauung (Raum und Zeit), und damit hat es die Mathematik zu thun; hier kann alles a priori erkannt und apodiktisch bestimmt werden; und die Materie (das Physische) oder der Gehalt, der der Empfindung korrespondiert, und dieser kann nur empirisch, nicht a priori gegeben werden. Hier können wir nichts a priori haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen und damit kommen wir zu keinem apodiktischen Erkenntnis. Die Anwendung der mathematischen Methode auf Philosophie kann nur von Leuten ausgehen, welche noch nie über das Wesen der Mathematik und ihrer Methode philosophisch nachgedacht haben. Es kommt ihnen der spezifische Unterschied des reinen Vernunftgebrauchs von dem andern, der sich auf Konstruktion und Anschauung im Raum bezieht, gar nicht zu Sinn. So Kant.

Offenbar wird diese Auseinandersetzung und Polemik in erster Linie auf Wolff und die Wolffianer und in zweiter Linie auf Descartes selbst zu beziehen sein, der zuerst die Philosophie nach mathematischer Methode behandelt wissen wollte, ohne doch selbst eine scharfe und konsequente Anwendung derselben in seiner Philosophie auch nur zu probieren, geschweige zu stande zu bringen und durchzuführen.

Was nun aber weiter folgt, kann sich unmöglich weder auf Descartes noch auf Wolff beziehen, sondern einzig und allein auf Spinoza. Denn Kant widerlegt hier die Methode, in der Philosophie von Definitionen und Axiomen auszugehen und auf Grund dieser

die eigentliche Demonstration zur Anwendung zu bringen. Dies ist die spezifische Eigentümlichkeit von Spinozas Ethik. Niemand vor ihm noch nach ihm hat diese Methode so strikte und konsequent angewendet. Kant aber hätte sich wohl können genügen lassen, die mathematische Methode im allgemeinen von der Philosophie auszuschliessen, wenn nicht eben Spinoza sie mit solcher Genauigkeit und Konsequenz zur Anwendung gebracht hätte. Ausser Spinoza ist es niemand je eingefallen, ein philosophisches System auf Definitionen und Axiome mittels Demonstration aufzubauen. Hätte Kant bloss vom Hörensagen aus zweiter Hand es gewusst, dass Spinoza auch Definitionen und Axiome verwende und seine Sätze durch Demonstration erhärte, so würde er auch nur im allgemeinen sich dagegen erklärt haben. Die ausführliche und eingehende Widerlegung dieser Methode beweist aber, dass er sie genau muss gekannt und durchschaut haben, und dies konnte er nur, wenn er sich aus Spinozas Ethik direkt darüber instruiert hatte.

Wenn nun Kant seine recht weitläufige Widerlegung der drei Hauptstücke der mathematischen Methode, auf denen die Gründlichkeit der Mathematik beruht, mit den Worten beginnt: „Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen, dass keines dieser Stücke in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der Philosophie kann geleistet, noch nachgeahmt werden“, wenn er dann Stück für Stück durchnimmt und des Langen und Breiten die Unbrauchbarkeit eines jeden zur Gewinnung philosophischer Erkenntnisse nachweist, so müssen wir fragen, was hätte denn Kant noch mehr leisten können oder zu leisten gewillt sein können? Warum drückt er sich so aus: „ich werde mich begnügen?“ Dies kann nur den einen Sinn haben, dass er darauf verzichten will, speziell und direkt an Spinoza das Unzulängliche dieser Stücke nachzuweisen. Ein andrer hätte vielleicht geglaubt, weil Spinoza allein und einzig diese Methode und ihre Stücke so strikte und konsequent zur Anwendung gebracht habe, so sei er auch verpflichtet, direkt an Spinoza sein argumentum ad hominem zu geben. Darauf verzichtet Kant und begnügt sich mit einer allgemeinen aber gründlichen und ausführlichen Widerlegung. Wir müssen es aber Kants Charakter zutrauen, dass er sich nicht so ausgedrückt und von „begnügen“ geredet hätte, wenn er aus Unwissenheit gar nicht imstande gewesen wäre, speziell an Spinoza selbst seinen Nachweis zu liefern. Er hielt es aber nicht für der Mühe wert, Spinoza selbst einzuführen, weil eben damals Spinoza nichts galt, und so konnte er sich „damit begnügen“, ohne spezielles

Eingehen auf Spinoza, die Methode Spinozas im allgemeinen, aber doch mit aller Gründlichkeit zu widerlegen.

Dass ihm aber innerlich doch immer Spinoza vor Augen schwebt, dafür haben wir deutliche Anzeichen. Nachdem Kant nämlich gezeigt, dass zwar in der Mathematik genaue und ganz bestimmte und vollkommene Definitionen möglich seien, dagegen in der Philosophie es zwar auch auf Definitionen als Ziel jeglicher Untersuchung abgesehen sei, der Philosoph aber eigentlich doch nur Explikationen, Expositionen, Deklarationen zu geben imstande sei und zwar sowohl betreffs empirischer Begriffe wie auch der Begriffe a priori, so folgert er sofort, dass „man" es also in der Philosophie nicht der Mathematik nachthun und Definitionen „vorausschicken" dürfe. In der Philosophie können Definitionen nur das Werk schliessen, nicht aber „anfangen". Wer möchte da nicht ergänzen: „wie Spinoza thut"? Denn nur Spinoza ist der „man", der so gethan hat und von dem Kant redet.

Was die Axiome anlangt, so müssen sie synthetische Grundsätze a priori sein, sofern sie unmittelbar gewiss sind. Die Mathematik kann unmittelbar zwei Begriffe synthetisch a priori verknüpfen, weil sie vermittelst der Konstruktion der Begriffe in der Anschauung sich der Gewissheit des Grundsatzes versichern kann. In der Philosophie aber muss ein drittes vermittelndes Erkenntnis vorhanden sein, wenn man über einen Begriff hinausgehen und ihn mit einem andern verknüpfen will. Ein synthetischer Grundsatz bloss aus Begriffen kann nie unmittelbar gewiss sein. Also giebt es in der Philosophie nur diskursive Grundsätze aber keine Axiome. Die Philosophie hat also keine Axiome und darf niemals ihre Grundsätze a priori „so schlechthin" gebieten (man ergänze: wie Spinoza thut), sondern muss sich dazu bequemen, ihre Befugnis wegen derselben durch gründliche Deduktion zu rechtfertigen, welche eben bei Spinoza wieder gänzlich fehlt.

Endlich weist Kant nach, dass die Beweisart der Demonstration apodiktische Gewissheit nur dann bietet, wenn sie zugleich intuitiv ist, d. h. wenn sie anschauende Gewissheit, d. h. Evidenz bietet. Dies ist nun nur in der Mathematik der Fall, weil hier jeder Beweis zugleich anschaulich konstruierbar ist. Aus Begriffen a priori aber kann niemals anschauende Gewissheit entspringen, so sehr auch sonst das Urteil apodiktisch gewiss sein mag. „Aus allem diesem folgt nun, dass es sich für die Natur der Philosophie gar nicht schicke, vornehmlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dog-

matischen Gange zu strotzen und sich mit Titeln und Bändern der Mathematik auszuschmücken, in deren Orden sie doch nicht gehört, ob sie zwar auf schwesterliche Vereinigung mit ihr zu hoffen, alle Ursache hat. Jene sind eitle Anmassungen, die niemals gelingen können, vielmehr ihre Absicht rückgängig machen müssen." „Dogmata sind noch lange keine Mathemata." Diese scharfe Zurechtweisung gilt doch wohl in erster Linie jenen offnen und geheimen Lobpreisern Spinozas, welche auf die Unwiderleglichkeit des Spinozismus pochten, weil hier alles durch Demonstration apodiktisch gewiss aus Definitionen und Axiomen abgeleitet sei.

So scharf bis in ihre Einzelheiten hinein der mathematischen Methode in der Philosophie zu Leibe zu gehen, wäre Kant wohl kaum zu Sinne gekommen, wenn er diese Methode nicht eben bis in ihre Einzelheiten bei Spinoza angewandt gesehen hätte. Ausser Spinoza hatte sie aber nie jemand so bis in ihre Einzelheiten verwandt. Um diese Widerlegung schreiben zu können, muss doch wohl Kant eine direkte Kenntnis Spinozas besessen haben.

II. Kants Verhalten im Jacobi-Mendelssohnschen Streit.

Aber eben weil Kant das ganze Verfahren und philosophische Gebaren Spinozas, seine Art und Methode zu philosophieren verwerfen und für falsch und irrig halten musste, so folgt daraus, dass er sich mit dem Inhalt und Gehalt dieser Philosophie nicht weiter einzulassen gewillt war, und dass er glaubte, sich das eingehende Studium dieses Systems, das ja doch ganz grundleglich falsch erbaut sei, ersparen zu dürfen. Für Kant war Spinoza ein Dogmatiker, d. h. ein Vernünftler, wie alle anderen: der Inhalt seiner Philosophie hatte darum für ihn von vornherein keinen besondern Wert, weil er ihr jede Gewähr und jeglichen Anspruch auf Wahrheit und Gewissheit absprechen mufste. Es ist also ganz richtig, was Hamann schreibt, Kant habe aus dem System des Spinoza niemals einen Sinn ziehen können und er habe ihn niemals recht studiert. Der Grund war, weil ihm Spinozas System auf unkritischer, falsch dogmatischer Grundlage ruhte und von Grundsätzen ausging, die, weit entfernt apodiktische Gewissheit zu besitzen, ebenso gut falsch wie wahr sein konnten.

Diese Stellung Kants zu Spinoza bestimmte auch genau sein Verhalten im Jacobi-Mendelssohnschen Streit. Die Sache war immer heikler geworden, weil man vom ursprünglichen Fragepunkt immer weiter abgeirrt war. Zuerst hatte man sich nur darüber ge-

stritten, ob Lessing sich wirklich und im Ernst und ganz auf Spinoza's Seite gestellt und sich als Spinozist bekannt habe. Bald aber drehte sich die Frage darum, was von Spinoza und dem Spinozismus überhaupt zu halten sei. Das hat Vielen damals Veranlassung gegeben, Spinoza genauer zu studieren. Und wenn man nun von den verschiedensten Seiten Anstrengungen machte, Kant für eine der beiden Parteien zu gewinnen, oder gar auch, ihn zum Schiedsrichter über den Spinozismus und seinen Wert zu stempeln, so ist zwar begreiflich, dass Kant das alles von sich wies und nicht bloss seine „Neutralität“ wahrte, sondern auch seine sachliche Unkenntnis offen eingestand. Aber bei der Bedeutung, welche der Streit annahm, und dem Aufsehen, das er erregte, hätte er doch jetzt Veranlassung genug gehabt, seine ehrlich eingestandene Unwissenheit zu beseitigen und wie so viele andere damals thaten, sich eingehend mit Spinozas Gedanken zu beschäftigen. Aber er hat es erst ziemlich später gethan. Von der formalen Unhaltbarkeit des Aufbaues und der Methode des Systems hatte er sich ja schon früher überzeugt. Das war ihm einstweilen genug, das hatte sein Urteil bestimmt, und dabei blieb er nun einstweilen, und glaubte dadurch vorläufig alles weitern Eingehens auf Spinoza überhoben zu sein. Es war ihm garadezu widerwärtig, dass Jacobi von Lessings Spinozismus und vom Spinozismus überhaupt so viel Aufhebens machte, da dieser eigentlich doch nur die Absicht dabei hatte, seine eigene Person recht in der Nähe des Lessingschen Genies zu rücken. Daher schrieb Kant 1786 an M. Herz: „Die Jacobische Grille ist keine ernstliche, sondern nur eine affektierte Genieschwärmerei, um sich einen Namen zu machen und ist daher keiner ernstlichen Widerlegung wert.“ Um so weniger schien dies der Fall, als ihm der Spinozismus als dogmatische Vernünftelei überhaupt keiner ernstlichen Widerlegung wert schien. Da Kant, der den vollständigen Erkenntnisunwert jeglichen metaphysischen Dogmatismus so genau erkannt und so gründlich in seiner Kritik der reinen Vernunft nachgewiesen hatte, alle dogmatischen Metaphysiker für immer abgethan glaubte, so mochte er auch mit Spinoza darin keine Ausnahme machen. Wer alle dogmatische Metaphysik für Vernünftelei erklärt, deren Beweise haltlos sind und ebenso gut durch Gegenbeweise widerlegt, wie behauptet werden können, deren Wahrheit man also doch nie gewifs werden kann, dem wird auch die Philosophie Spinozas gleichgiltig, und weil keiner Widerlegung, auch nicht einmal des eifrigen Studiums wert sein. Dass aber Kant Spinozas

Philosophie für pure Vernünftelei erklärt hat, das findet sich klar in den Bemerkungen Kants zu L. H. Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden. Da schreibt Kant: „Räumt man der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich, sich bloss auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, dass sie alsdann für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht) durch Vernünfteleien zu entscheiden, wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen, und so durch angemassten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat." — Zerlegen wir Kants Gesamturteil über Spinoza in die einzelnen, darin enthaltenen Urteile, so ergiebt sich folgendes: 1. Spinoza macht von der Vernunft einen spekulativen Gebrauch über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaus zur Erweiterung der Einsichten; dies ist a) unerlaubt und b) erfolglos, weil doch keine wirkliche Einsicht erreicht wird; 2. bei Spinoza ist der Schwärmerei ein weites Feld geöffnet; damit zielt Kant auf Spinozas mystisch-schwärmerischen amor intellectualis dei; 3. Spinozas Philosopheme sind nur Vernünfteleien, weil Anmassungen der schwärmenden Vernunft; 4. das stärkste Beispiel solchen angemassten Dogmatismus, der doch nur Vernünftelei ist, bietet Spinozas Gotteslehre, durch die er die Kühnheit hat, den religiösen Dogmatismus zu stürzen, indem er die Unmöglichkeit eines persönlichen, wollenden und nach Absichten und Zwecken weise handelnden Gottes zu beweisen sucht; 5. Spinozas Spekulieren, das durch metaphysische Beweise auf den Umsturz des religiösen Dogmas hinausläuft, hat nicht mehr Wert als das Gebaren derer, welche mit metaphysischen Beweisen das religiöse Dogma errichten und verteidigen wollen. Der Gerichtshof der Kritik der reinen Vernunft giebt also seinen Spruch dahin ab: es ist verlorene Mühe, sich mit Spinoza weiter abzugeben und über Wahrheit oder Irrtum des Spinozismus streiten zu wollen, denn Spinozas ganzes System ist eine angemasste Ueberschreitung der Grenzen der reinen Vernunft. Der Verfasser der Kritik wünscht also mit der ganzen Streitigkeit nicht weiter behelligt, sondern in Ruhe gelassen zu werden.

Ganz denselben Standpunkt nimmt daher der genannte Schüler Kants, L. H. Jakob, in seinem Aufsatz über Mendelssohns Morgen-

stunden ein. Es ist ganz und gar Kantisch gedacht und sogar durchsichtiger und verständlicher ausgedrückt, als Kant zu schreiben pflegt, wenn Jakob sich dahin äussert: „Auch gegen den Spinozismus lässt sich gar nicht dogmatisch zu Felde ziehen, so dass man ihm etwas Positives entgegensetzen könnte. Wir können ihm bloss das Unzureichende seiner Beweise zeigen, und er mag sein spekulatives System noch so fein ausgesponnen habe, so wird es sich doch nie über das Ansehen einer Hypothese erheben können, weil wir schon apriori allem, was die Vernunft ersinnt, seinen gewissen Platz anweisen können, indem alles, was Verstand ohne Erfahrung erdenkt, objektiv nichts ist, unerachtet kein einziger Widerspruch in dem erdachten System ist. Kommt es aber blofs darauf an, transscendentale Hypothesen auszuhecken, so werden sich genug erfinden lassen, die wir andern Dogmatikern entgegensetzen können; und wenn sonst moralische Zwecke es erfordern, die eine der andern vorzuziehen, so werden uns keine Grübeleien daran verhindern können“. Was Kant „Vernünfteleien“ genannt hat, das nennt Jakob etwas weniger derb „Hypothesen“. Solcher „Hypothesen“ kann man die Menge „aushecken“. Unter den vielen, möglichen transscendentalen Hypothesen, die einander widersprechen können, eine auszuwählen und zu bevorzugen, könnten uns nur „moralische Zwecke“ veranlassen, d. h. wenn die Moral dadurch gefördert würde, wenn sie also moralischen Wert hätte. Diese ganz im Sinn und Geist Kants gemachte Äusserung Jakobs führt uns tiefer. Wir stossen hier auf die Frage, welchen moralischen Wert Kant dem Spinozismus zugeschrieben habe? Wir werden darauf zurückkommen müssen. Hier aber schon sehen wir, dass Kant und die Kantianer dem Gedanken Spinozas keinen besonders förderlichen Wert für die Moral der Menschen zuzuschreiben geneigt schienen, sonst hätte dies sie damals veranlassen müssen, wenigstens diesen Wert für Spinoza in die Wagschale fallen zu lassen und im Interesse der Moral sich des Spinoza anzunehmen. Wir werden an seinem Orte auf die Gründe dieser auch rücksichtlich der Moral ablehnenden Haltung gegen Spinoza eingehen müssen. Hier genügt es zu konstatieren, dass Kant dem Spinozismus in erster Linie von erkenntnistheoretischem Standpunkt aus jeden wirklichen Erkenntniswert absprach, und in zweiter Linie ihm auch keinen so hohen moralischen Wert beilegte, um sich näher mit ihm zu befassen.

Dem spekulativen Scharfsinn und der logischen Gewandtheit dagegen, über welchen der Spinozismus und die Spinozisten ver-

fügten, wollte auch Kant alle Anerkennung zu teil werden lassen, nur sei damit nichts in der Sache selbst geholfen. „Es würde dem Spinozisten leicht fallen, schreibt daher Jakob weiter, sich gegen alle dogmatischen Behauptungen des Herrn Mendelssohn zu retten und sogar die Lücken, die er wahrzunehmen glaubt, vollkommen auszufüllen, ob er gleich dadurch für die Realität seines Systems nichts gewinnen würde, da er auch nur als ein rechter Dogmatiker in dem grundlosen Ocean der leeren Ideen Fuss fassen will, welches doch ganz unmöglich ist."[1]) Damit ist gesagt: die logische Continuität, Lückenlosigkeit und Widerspruchlosigkeit des Systems Spinozas darf nicht als Beweis und Garantie seiner Wahrheit angeführt werden, wie Jacobi und die Spinozisten thaten, denn man kann auch logisch ganz korrekt, lückenlos und widerspruchfrei schwärmen und Hypothesen aushecken, denen keine Realität zukommt.

Aus unseren Erörterungen geht nicht bloss hervor, welche Stellung Kant im Jacobi-Mendelssohnschen Streit eingenommen hat, sondern auch, was er überhaupt vom Spinozismus hielt. Nicht die Unbekanntschaft und das Nichtverständnis der Philosophie Spinozas hielt ihn ab, Partei zu ergreifen in diesem Streit, sondern seine wohlerwogene und wohlbegründete kritische Stellung, die jede dogmatische Metaphysik a priori für eine angemasste Grenzüberschreitung der Vernunft erklärte, welche doch keine neuen, sichern Einsichten zu bieten imstande sei. Eben darum hielt er es für überflüssig, sich näher mit den Einzelheiten des Systems zu beschäftigen, zumal da ihm auch keine moralischen Zwecke es erforderlich scheinen liessen, den spinozistischen Dogmatismus dem seiner Gegner vorzuziehen.

III. Kant gegenüber den Anschuldigungen wegen Spinozismus.

1. Aber Kants Gegner sorgten dafür, dass er nicht so leichten Kaufs davonkomme. Wollte man einem Gegner einen gewichtigen Schlag versetzen oder wenigstens eins anhängen, das ihn in der öffentlichen Meinung diskreditiere, so brauchte man ihn nur als Spinozisten zu verschreien. Mit einiger Konsequenzmacherei war ja das keine so schwierige Sache. Es war kaum ein bedeutender Philosoph, den man nicht des heimlichen Spinozismus beschuldigt hätte. Auch die Freunde Spinozas übten diese Praxis gelegentlich, um zu erweisen, dass ihr Heros die übliche Verachtung doch nicht so eigentlich verdiene. Warum hätte Kant dieser Anklage entgehen sollen?

[1]) Siehe beide Stellen abgedruckt bei Grunwald, S. 135 u. f.

Gerade als Jakobs Schrift erschien, veröffentlichte in der „Allgemeinen deutschen Bibliothek" Nicolais (66. Bd. I. Stück S. 92) ein Kritiker und Rezensent, Sg.[1]) unterschrieben, eine gewandt und scharfsinnig geschriebene, wenn auch mit vielen Missverständnissen durchsetzte und an Konsequenzmacherei reiche Abhandlung über die Kantische Kritik der reinen Vernunft. Sie knüpfte an die schon 1784 erschienenen „Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft von Joh. Schultze" an. Er setzt auseinander, dass nach Kant nur in der Sinnenwelt von Succession und Mannigfaltigkeit die Rede sein könne, weil die Sinnlichkeit die Dinge in den Anschauungsformen von Raum und Zeit auffassen müsse. In der Noumenalwelt gäbe es kein Mannigfaltiges und kein Successives, so wenig wie Anfang und Ende oder irgend eine Begrenzung, weder unendliche Teilbarkeit, noch unteilbare Teile. Alles dies sei nur Schein und Täuschung sowohl als die Einbildung, dass wir uns selbst für wirkliche Substanzen halten. „Es giebt vielmehr, wofern überall etwas existiert, nur eine einzige Substanz und diese ist das einzige Ding an sich, das einzige Noumenon, nämlich die intelligible oder objektive Welt. Diese begrenzt sich selbst, dies ist die Sphäre, die keinen Anfang noch Ende hat. Dies ist das einzige Ideal der reinen Vernunft. Also würden und müssten dieser Theorie vom Schein und Reellen zufolge die Ideen der reinen Vernunft ungefähr so angegeben werden, wie sie Spinoza angegeben hat. . . . So fände also, wenn Zeitbestimmungen und alle sich darauf beziehenden Vorstellungen bloss scheinbar und subjektiv sind, die Vernunft alle ihre Forderungen in Spinozas System befriedigt, und sie würde nach einer solchen Befriedigung unbillig sein, wenn sie nun noch nach einer besonderen Gottheit forschen wollte, wenigstens fordert nunmehr das Interesse der Wahrheit keine Gottheit, als die Verstandeswelt." Der Verfasser gesteht selbst, dass „das nur Folgerungen seien, die des Herrn Kant Theorie in einem gehässigen Lichte darstellen. Aber zur Widerlegung derselben thut es doch an sich nichts, wenn sich auch aus derselben eine Deduktion des Spinozismus herausbringen liesse, deren er sich, soviel bekannt ist, noch bisher nicht zu rühmen gehabt hat. Wahr ist es, es sind nur Folgerungen, und dass sie gehässig scheinen, das thut mir leid, und sie sollen insofern auch nichts wider die Kantische Theorie beweisen."[2])

[1]) Nach Vaihinger ist die Sg. unterzeichnete Rezension von Pistorius verfasst. Siehe Vaihingers Kommentar zu Kants Kr. d. r. V. II S. 143.

[2]) A. a. O. S. 97 u. 98.

Die mala fides in diesem Gerede ist unverkennbar. Zuerst prahlt der Mann damit, dass er der erste sei, der aus Kant Spinozismus deduziere, dann versichert er, wie leid es ihm thue, dass Kant dadurch in ein gehässiges Licht gestellt werde, und wie diese gehässige Deduktion auch so gar nichts gegen Kant beweisen wolle. Aber gerade diese Versicherungen offenbaren die wahre Absicht seiner Deduktion, zumal, da er Kant auch noch die Insinuation des Atheismus macht.

Auf diese perfide Konsequenzmacherei, deren Prämissen erst noch hätten richtig gestellt werden müssen, hat Kant selbstverständlich nicht reagiert. Er mochte wohl auch der Meinung sein, dass der Rezensent in der gleichzeitig erschienenen Schrift Kants: „Was heisst sich im Denken orientieren? 1786“ und in der Schrift Jakobs und den von Kant selbst beigefügten „Bemerkungen“ schon die hinreichende Erwiderung und Abfertigung erhalten habe.

2. Wie Kant nämlich in einem Brief an Jacobi vom Oktober 1789 angiebt, war von verschiedenen Orten die Aufforderung an ihn gerichtet worden, sich „vom Verdacht des Spinozismus zu reinigen“. „Wider seine Neigung“ sah er sich also zu einer Erklärung seiner wissenschaftlichen Stellung Spinoza gegenüber „genötigt“. Ohne sich auf die Materie des spinozistischen Systems einzulassen, zeigte hier Kant in einer längern Anmerkung, wie er von seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus Spinozas System nicht nur nicht anerkennen, sondern von vornherein ganz und gar verwerfen müsse. Im Text nämlich hat er den verhängnisvollen Missgriff Mendelssohns und Jacobis getadelt, von denen der Eine mit Berufung auf den gesunden Menschenverstand, der Andere auf Glauben und Gefühl den vernunftfeindlichen Satz aufgestellt hatten, der spinozistische Gottesbegriff sei zwar der einzige, der mit allen Grundsätzen der Vernunft übereinstimme, aber er sei dennoch zu verwerfen. Dazu macht er nun die Anmerkung, es sei kaum zu begreifen, „wie gedachte Gelehrte in der Kritik der reinen Vernunft Vorschub zum Spinozismus finden konnten“ und nun zählt er 4 Gründe auf, durch welche ein unausgleichlicher Gegensatz zwischen seinem und Spinozas System besteht: 1. Die Kritik beschneidet dem Dogmatismus gänzlich die Flügel — der Spinozismus ist so dogmatisch, dass er sogar mit dem Mathematiker wetteifert.[1] — 2. Die Kritik beweist, dass die Tafel der reinen Verstandesbegriffe für alles unser Denken

[1] Hier sagt also Kant selber, dass seine Polemik gegen die mathematische Methode in der K. d. r. V. ganz speziell Spinoza treffe (siehe oben Absch. I S. 275 u. ff.).

gilt. Spinoza spricht von Gedanken, die sich selbst denken, und also von einem Accidens, das doch zugleich für sich als Subjekt existiert, ein Begriff, der sich nicht in den menschlichen Verstand bringen lässt. — 3. Die Kritik zeigt, dass zur Existenzmöglichkeit eines Wesens noch nicht ausreiche, dass sein Begriff nichts Widersprechendes enthalte; der Spinozismus giebt aber vor, sogar die Unmöglichkeit solchen Wesens einzusehen, und doch vermöge er diese über alle Grenzen gehende Anmassung durch garnichts zu unterstützen. — 4. Der Spinozismus führe eben darum zur Schwärmerei, welche eben durch die Kritik verhindert werden solle und durch sie allein verhindert werden könne.

Die 4 Gründe bedürfen keiner Erläuterung; aber Kant irrte sich sehr, wenn er meinte, damit den Verdacht zum Schweigen gebracht zu haben.

3. Denn dieses Stillschweigen gerade über den vom Recensenten Sg. (Pistorius) gemachten Vorwurf, im „Ding an sich" liege Spinozismus verborgen, ermutigte denselben zu einer zweiten langen Arbeit, die er zwei Jahre später (1788) ebenfalls in Nicolais Allgemeiner deutschen Bibliothek im 82. Bd. S. 429—470 veröffentlichte. Er nimmt hier eben des genannten L. H. Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden zum Ausgangspunkt, um seine neue Bekämpfung Kants daran zu knüpfen. Anstatt nun aber Jakobs und Kants Bemerkungen über den Spinozismus nach ihrem wahren Sinn und in ihrer wirklichen Bedeutung zu würdigen, gefällt er sich darin, gleich im Anfang seiner Rezension seinen Vorwurf, „dass das System der Vernunftkritik den Spinozismus vorzüglich begünstige," zu wiederholen mit der Bemerkung, dass gerade aus Jakobs Schrift die Richtigkeit der früheren Behauptung des Rezensenten erhelle. Er fügt noch bei, dass Jakob an einem anderen Orte seiner Schrift deutlich gestehe, dass der Spinozismus durch spekulative Gründe nicht zu widerlegen sei. Aber auch hier beruht alles, was der Rezensent sagt, auf Missverstand und Verdrehung. So wie dieser Rezensent die Sache darstellt, bedarf sie wieder keiner Widerlegung. Die Frage aber, ob Kants Lehre vom Ding an sich wirklich mit Spinozas Lehre von der Substanz in Verwandtschaft stehe und eine Brücke zwischen Kant und Spinoza bilde, wie heute wieder behauptet wird, soll später untersucht werden.

4. Es ist aber von Interesse zu konstatieren, was Kant selbst davon hielt, wenn man einem philosophischen Denker in wohlbegründeter und gerechter Weise nachweisen könne, dass seine Gedanken

„einen Spinozismus" involvieren. Merkwürdigerweise nämlich war Kant selber der Meinung, das bedeute schon soviel wie eine Widerlegung desselben und zwar sogar eine Widerlegung ex concessis. Wenn daher Kant jenes Rezensenten Vorwurf des Spinozismus irgendwie für gewichtig und ernstlich und nicht für bloss sophistische Perfidie angesehen hätte, hätte er sicherlich nicht unterlassen, sich dagegen zu verteidigen. Er hätte diesen Vorwurf nicht auf sich sitzen lassen. Denn in der That, auch einem Kant schien der Spinozismus Wahrzeichen einer schlechten Philosophie zu sein und ein übles Licht auf den zu werfen, der dieses Prädikat wirklich verdiene. Das ergiebt sich deutlich aus einem im Jahr 1789 geschriebenen Brief Kants an Marcus Herz. Dieser hatte ihm ein Manuskript Maimons zur Einsicht übersandt. Kant schreibt nun, ihm scheine Maimon darthun zu wollen, dass man nach Leibniz-Wolffschen Grundsätzen ganz wohl annehmen könne, dass Sinnlichkeit vom Verstand gar nicht spezifisch verschieden wäre, und dass die Synthesis a priori nur darum objektive Giltigkeit habe, weil der göttliche Verstand, von dem der unsrige nur ein Teil, oder der, nach Maimons Ausdruck, mit dem unsrigen einerlei sei, selbst Urheber der Formen und der Möglichkeit der Dinge der Welt (an sich selbst) sei. Er, Kant, zweifle zwar sehr, dass dies wirklich Leibnizens oder Wolffs Meinung gewesen sei, obwohl man sie wirklich aus ihren Erklärungen von der Sinnlichkeit im Gegensatz zum Verstand folgern könne. „Die, so sich zu jener Männer Lehrbegriff bekennen, fügt er hinzu, werden es schwerlich zugestehen, dass sie einen Spinozismus annehmen, denn in der That ist Herrn Maimons Vorstellungsart mit diesem einerlei und könnte vortrefflich dazu dienen, die Leibnizianer ex concessis zu widerlegen." Also wenn die Leibnizianer zugestehen würden, dass sie einen Spinozismus annehmen, könnte man sie ex concessis widerlegen. Warum? Weil nach damaliger allgemeiner Meinung Spinozismus = Atheismus war, dieser letztere aber als unphilosophisch und längst widerlegt galt. Wer irgendwie „einen Spinozismus" konzediert, ist daher des Atheismus überführt, und sein ganzes System ist widerlegt.

5. Daraus ergiebt sich zweierlei für Kants Anschauungen: 1. Auch nach Kants Ansicht lehrt Spinoza den Atheismus; Spinoza hatte sich ja nach Kants wörtlichem Ausdruck sogar „zugetraut, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriff, den die Religion braucht) durch Vernünfteleien zu entscheiden" und hatte sich gegen die Möglichkeit des religiösen Gottesbegriffs

entschieden. Spinozas Deus sive Natura war auch für Kant Atheismus im religiösen Verstand. Spinozist sein heisst darum auch für Kant religiöser Atheist sein. 2. Atheismus aber war auch nach Kants Ansicht eine schlechte Philosophie. Nicht weil Kant damals noch mit den Wolffianern geglaubt hätte, er sei längst widerlegt, sondern weil er nach den Grundsätzen der Kritik ebensowenig, wie der Theismus bewiesen oder beweisbar war; er war für Kant sogut wie der Theismus nur Dogmatismus, also Vernünftelei. Aber jedenfalls eine schlechtere, minderwertige Vernünftelei als der Theismus, der für Kant moralischen Wert hatte und ein Postulat der praktischen Vernunft und unentbehrlich für die Moralität, also, wenn auch nicht theoretisch, so doch praktisch beweisbar und als Postulat der Freiheit und Glückseligkeit bewiesen war. Denn, wie Kant durch Jakob erklärt hatte, unter den verschiedenen, sich widersprechenden metaphysischen Hypothesen eine auszuwählen und zu bevorzugen, können uns nur moralische Zwecke veranlassen. Und Kant bevorzugte zeitlebens den Theismus aus Gründen der praktischen Vernunft um der Moralität willen. Hätte man also etwa auch ihm wirklich in Bezug auf den Gottesbegriff „einen Spinozismus“ nachweisen können, er hätte seine eigene Philosophie für ex concessis widerlegt gehalten und selber verdammt als eine schlechte, weil moralisch wertlose.

Mit all dem ist zwar noch nicht bewiesen, dass Kants Philosophie nicht vielleicht doch, so gut wie die Leibnizens, Elemente enthält, welche als zum Spinozismus führend gedeutet werden könnten und damit verwandt sind. Aber das ist doch bewiesen, dass Kant sich dessen jedenfalls nicht bewusst war, dass er dagegen protestiert und einen Spinozismus in seinem System nicht konzediert hätte. Kant wollte gewiss in keiner Hinsicht weder Spinozist sein, noch dafür gelten.

IV. Kants Polemik gegen Spinoza und Spinozismus.

1. Im Jacobi-Mendelssohnschen Streit hatte sich Kant neutral gehalten. Aber diese Neutralität bezog sich nicht auf Spinoza, sondern auf Jacobi und Mendelssohn. An Jacobi gefiel ihm nicht die affektierte Genieschwärmerei und an Mendelssohns Polemik gegen den Spinozismus und an seiner ganzen Philosophie hatte Kant zu tadeln, dass sie ja doch auf demselben dogmatisierenden Boden stehe, auf dem Spinoza steht, also gegen Spinoza nichts auszurichten imstande sei. Mit Jacobis Glaubensstandpunkt hätte Kant sym-

pathisieren können, wenn nur nicht Jacobi im selben Atem erklärt hätte, dass vom philosophischen Gesichtspunkt aus sich Spinozas Philosophie nicht anfechten lasse; dass alle Philosophie spinozistisch, atheistisch, nihilistisch sei und sein müsse; dass das philosophische Denken notwendig zu spinozistischen Resultaten kommen müsse. Mit Mendelssohn teilte Kant die innere Antipathie gegen Spinozas Philosophie, aber Mendelssohns schwächlicher Rationalismus und naiver Dogmatismus, der sich nicht zu einem Verständnis dessen, was die Kritik der reinen Vernunft wollte, aufzuschwingen vermochte, konnte Kants Beifall natürlich ebensowenig gewinnen, wie Jacobis Ansichten ihn gewannen. Wegen der Männer, die den Streit führten, und ihrer Kampfesweise wollte und musste Kant neutral bleiben. Als er sich aber doch zur Sache äusserte in der Abhandlung, die Jakobs Schrift beigefügt war, da findet sich kein Wort zu Gunsten Spinozas oder des Spinozismus, sondern lauter Zurückweisung und Verurteilung: „Angemasster Dogmatismus“, „Feld für Schwärmerei“, „Kühnheit, den Theismus stürzen zu wollen“. Aus Kants Worten spricht unverholene Antipathie des Gemüts und herbe Strenge des Urteils. Es ist nun charakteristisch für Kants Geist und Gemüt, Denkweise und Persönlichkeit, dass er zeitlebens weder seine Stimmung noch sein Urteil über Spinoza und den Spinozismus geändert hat. In keiner einzigen unter allen seinen Schriften findet sich ein freundliches, wohlwollendes, geschweige denn ein beistimmendes, lobendes Wort über Spinoza oder den Spinozismus; im besten Falle redet er davon mit objektiver Kälte. Es ist zweifelhaft, ob Kants intellektuelles Urteil über Spinozas Philosophie allein die antipathische Stimmung des Gemüts hervorgerufen, oder ob umgekehrt die Antipathie gegen Spinozas Denkweise seinem intellektuellen Urteil die eigentümliche Schärfe verliehen hat. Kant, der das Primat der praktischen Vernunft behauptet, und Fichte, der den Grund auch der wissenschaftlichen Denkweise auf die Willensrichtung zurückführt, veranlassen mich zur Meinung, dass Kants Animosität gegen Spinoza und Spinozismus hauptsächlich in Kants Charakter und Willensrichtung ihren Grund habe. Spinoza und Kant sind eben zwei gleich grosse und tiefe Denker und doch grundverschiedene Geister. Diese zwei Geister entquellen ganz verschiedenen Gründen und wachsen aus ganz verschiedenem Naturboden. Und auch die Geister sind nicht imstande, den natürlichen Bodengeruch abzulegen, dem sie entstammen.

Von nicht geringem Interesse ist es nun aber, zu beachten,

welche Gedanken Spinozas Kant am meisten Anlass geben, um auf ihn mit tadelndem Finger hinzuweisen. Es sind hauptsächlich die drei Glaubenspunkte, die Kant am meisten am Herzen liegen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. „Denn", sagt Kant in seinen Vorlesungen über Metaphysik, „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind die drei Objekte, die ein praktisches Interesse mit sich führen und um derentwillen Metaphysik unternommen ist." (Siehe Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Leipzig 1894. S. 698 14. Bd. der Abhandl. der phil.-hist. Klasse der k. Sächs. Ges. der Wiss. No. VI.) Überraschend ist nur, dass unter diesen Punkten nicht auch die Tugend erscheint, mit deren Begriffsbestimmung bei Spinoza Kant in keiner Hinsicht übereinstimmen konnte. Auch sehr viele andere Punkte ihrer gegensätzlichen Denkart sind von Kant nicht berührt worden. Warum? Hieraus dürfte man vielleicht am ehesten schliessen, dass Spinozas System doch nur nach seinen allgemeinen Umrissen sachlich Kant bekannt war; wie denn auch auffällig ist, dass bei Kant kein einziges wörtliches Citat aus Spinoza vorkommt. Letzterem steht freilich entgegen, dass Kant auch andere Philosophen, von denen oder gegen die er redet, wie Leibniz, Wolff, Berkeley, Hume nicht wörtlich einzuführen pflegt, deren Schriften er doch ganz gewiss gekannt hat. Viel auffälliger und verdächtiger ist, dass es manchmal geradezu den Anschein gewinnt, Kants Hinweis auf Spinoza hätte füglich unterlassen werden können und trage eigentlich nichts zu den Sachen selbst bei, von denen Kant gerade redet; er nenne wirklich nur Spinoza, um ihm wieder eins versetzen zu können. Dies ist's, was in uns den Verdacht einer dauernden Antipathie Kants gegen Spinoza erweckt.

2. In der kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft handelt es sich vorzüglich um die Begründung und Rechtfertigung der Kantischen Lehre von der intelligiblen Freiheit. Kant will nachweisen, dass seine Theorie die einzig mögliche ist, während alle andern unausweichlichen Schwierigkeiten unterliegen. Wenn man nämlich annimmt, Gott als allgemeines Urwesen sei die Ursache auch der Existenz der Substanz, dann ist der Mensch in seiner substanziellen Ganzheit abhängig von einer Ursache, die gänzlich ausser seiner Gewalt ist und von der die ganze Bestimmung der menschlichen Kausalität abhängt. Der Mensch ist dann nur „Marionette" oder „Automat" des höchsten Wesens, und man kann dem Fatalismus nicht entgehen. Diesem Fatalismus weicht man aus, wenn man unterscheidet und die

Notwendigkeit der Kausalität und den Mechanismus auf die Sinnenwelt einschränkt, während die intelligible Welt, in der die Bestimmungen von Raum und Zeit nicht gelten, auch nicht der Kausalität mit ihrem Mechanismus und ihrer Notwendigkeit unterworfen ist. So kann Freiheit bestehen. In der intelligiblen Welt, die nicht in Raum und Zeit besteht, gilt Kausalität durch Freiheit, und in diesem Sinne kann dann Gott auch der Urheber und Schöpfer des Menschen als Dinges an sich sein; in der Sinnenwelt aber gilt die Kausalität der Notwendigkeit, ihr Urheber kann nicht Gott sein. „Es wäre ein Widerspruch, zu sagen: Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen." Also kommt die Unfreiheit, die Notwendigkeit und der Mechanismus in dieser Sinnenwelt nicht von Gott, sondern von der Existenz der Sinnenwelt in Raum und Zeit. Es ist also sehr naiv und wenig scharfsinnig, wenn Mendelssohn den Unterschied zwischen intelligibler Welt und Sinnenwelt in Raum und Zeit nicht macht, und dennoch dem von Gott geschaffenen Menschen, der in dieser Sinnenwelt existiert, Freiheit zuschreibt und ihn nicht will abhängig sein lassen von der alles bestimmenden Kausalität Gottes. Diese Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen von Gott ist durchaus unbegründet und ungerechtfertigt. Gehört Raum und Zeit zu den Bestimmungen des Menschen als solchen, d. h. auch als Dinges an sich, dann ist unmöglich, dass er irgendwie von den Bedingungen der Zeit und des Raumes, von der Notwendigkeit des Handelns, ausgenommen sei. Dann verfährt Spinoza viel konsequenter, der Raum und Zeit als wesentliche Bestimmungen auch des Urwesens, der Substanz, setzt. Sind nämlich Raum und Zeit Bedingungen des Menschen als solchen, dann müssen sie auch Bedingungen dessen sein, was das eigentliche Wesen, die Substanz des Menschen ist, und das ist bei Spinoza das Urwesen selbst. Woher nimmt denn Mendelssohn die Befugnis, Raum und Zeit dem Menschenwesen als solchem zuschreiben zu wollen, während doch der Urheber dieses Menschenwesens davon frei sein soll? Und im selben Atemzug schreibt er dem Menschen Freiheit zu, während er ihn doch dem Raum und der Zeit, dem Grund aller Notwendigkeit, unterworfen sein lässt. Man muss wie Spinoza konsequenter sein: Raum (und Zeit) kommt dem Urwesen zu, daher auch dem vom Urwesen abhängigen Menschen, daher umschlingt dieselbe Notwendigkeit die Substanz und ihren Modus. Freiheit ist also unmöglich in der gewöhnlichen inkonsequenten Schöpfungstheorie, wonach der über Raum und Zeit erhabene Gott, der die alles bestimmende Weltursache ist, den

Menschen in Raum und Zeit erschafft, der dann doch von seinem Schöpfer frei und unabhängig sein soll. Das ist alles inkonsequent: 1. eine Wirkung wird gesetzt, die gegenüber ihrer Ursache frei sein soll; 2. die Ursache soll nicht in Raum und Zeit sein, die Wirkung soll es sein; 3. aus Raum und Zeit ergiebt sich notwendig der Naturmechanismus, aber der Mensch in diesem Raum und dieser Zeit soll doch von diesem Mechanismus frei sein. Will man konsequent sein und doch nicht der alle Freiheit vernichtenden Konsequenz Spinozas verfallen, dann muss man Kants Theorie annehmen, dass Raum und Zeit nur Bedingungen der Sinnenwelt und ihrer Erscheinungen sind, wo allerdings keine Freiheit statthaben kann, dass aber die intelligible Welt und das intelligible Subjekt über Raum und Zeit erhaben sind, und da kann Freiheit (Kausalität durch Freiheit) ihre Stätte haben.

Also Spinoza wird hier nur als abschreckendes Beispiel genannt. Wenn man nicht Kantianer ist, muss man Spinozist sein, um wenigstens dem Vorwurf des inkonsequenten Denkens zu entgehen. Aber damit man ja nicht glaube, Kant wolle wirklich Spinoza loben und empfehlen, so setzt er verächtlich hinzu: „Der Spinozismus, unerachtet der Ungereimtheit seiner Grundidee“.

Worin besteht denn diese Ungereimtheit? Das merken wir deutlich, wenn wir auf den Anfang dieser Auseinandersetzung achten. Nach Spinoza ist Gott nicht die Ursache der Existenz der Substanz, sondern Gott ist die Substanz selbst, Deus sive natura. Gott und Substanz sind identische Begriffe. Aber Kant betont: „Der Satz, Gott ist Ursache der Substanz, ist ein Satz, der niemals darf aufgegeben werden, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen und hiermit seine Allgenügsamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben.“ Also des Spinozismus Ungereimtheit besteht darin, dass Gott das Wesen aller Wesen und doch mit der Substanz identisch sein soll, während Kants Behauptung dahin geht: Gott kann nur das Wesen aller Wesen sein, wenn er Ursache der Substanz ist. Das ist's, worauf in der Theologie alles ankommt. Den Satz, der nie darf aufgegeben werden, hat Spinoza geleugnet, und das Gegenteil behauptet, also ist seine entgegengesetzte Grundidee ungereimt.

Diese „Ungereimtheit der Grundidee“ des Spinozismus ist der tiefste Grund der Kantischen Antipathie gegen Spinoza. Darauf kommt Kant immer und immer zurück, denn dieser Grundgedanke ist für ihn der Grundfehler, der ihn immer wieder zur Polemik reizt.

3. Das zeigt sich denn auch in der Kritik der Urteilskraft § 73. Hier werden Epikur und Spinoza als die Vertreter eines dogmatischen Idealismus angeführt, der die objektive Realität von Zweckursachen als solchen in der Natur leugnet. Objektiv und wirklich findet sich demnach keine von einer absichtlich zwecksetzenden Ursache herrührende Zweckmässigkeit in der Natur vor. Epikur nun behauptet, dass unter den unzähligen Bewegungen in der Natur auch solche seien, welche zufällig und absichtslos Resultate erzeugen, welche in gewisser Hinsicht zweckmässig nicht bloss scheinen, sondern sind. Aber diese zweckmässigen Naturdinge sind doch nur Produkte einer absichtslosen „Kasualität“, einer blossen Mechanik, keiner Technik. Aber bei dieser Ansicht bleibt unerklärt, wie in uns auch nur der Schein einer absichtlichen Teleologie und Technik der Natur entstehen konnte; wie sind dann überhaupt unsere teleologischen Urteile möglich? Wie kommen wir dazu, solche zu fällen, da überall nur Mechanismus herrscht und gilt? Herrscht in der gesamten, auch in der organischen Natur nur Mechanik, dann auch im Menschen; dann ist auch im menschlichen Leben und Handeln keine wirkliche zwecksetzende Ursache thätig, sein Handeln ist auch nur zufällig zweckmässig; dann auch das Urteilen des Menschen; dann wäre es ganz unerklärlich, dass dem Menschen einfallen könnte, auch absichtlich teleologische Urteile fällen zu wollen.

Nicht besser ist's mit Spinozas Theorie bestellt. Der „will uns aller Nachfrage nach dem Grund der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben und dieser Idee alle Realität nehmen, dass er sie überhaupt nicht für Produkte, sondern für einem Urwesen inhärierende Accidenzen gelten lässt, und diesem Wesen, als der Substanz jener Naturdinge, in Ansehung derselben nicht Kausalität, sondern bloss Subsistenz beilegt, und (wegen der unbedingten Notwendigkeit desselben, samt allen Naturdingen, als ihm inhärierenden Accidenzen) den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmässigkeit erforderlich ist, sichert, aber zugleich die Zufälligkeit derselben, ohne die keine Zweckeinheit gedacht werden kann, entreisst und mit ihr alles Absichtliche, sowie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand wegnimmt.“ „Der Spinozismus leistet aber das nicht, was er will. Er will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht leugnet) der Dinge der Natur angeben, und nennt bloss die Einheit des Subjekts, dem sie inhärieren.“ „Aber die ontologische Einheit ist darum doch noch nicht sofort Zweckeinheit und macht diese keineswegs begreiflich. Die letztere

ist nämlich eine ganz besondere Art derselben, die aus der Verknüpfung der Dinge (Weltwesen) in einem Subjekt (dem Urwesen) gar nicht folgt, sondern durchaus die Beziehung auf eine Ursache, die Verstand hat, bei sich führt und selbst, wenn man alle diese Dinge in einem einfachen Subjekte vereinigte, doch niemals eine Zweckbeziehung darstellt; wofern man unter ihnen nicht erstlich innere Wirkungen der Substanz, als einer Ursache, zweitens ebenderselben, als Ursache durch ihren Verstand denkt." Also Spinoza kann die Teleologie in der Natur, die er nicht leugnet, darum nicht erklären, weil sein Urwesen 1. zwar die Substanz, aber nicht 2. die Ursache der Naturdinge, und 3. nicht die Ursache, die Verstand hat, ist. Also wieder ist es „die Ungereimtheit der Grundidee des Spinozismus", die ihn an der Erklärung auch des Problems der Teleologie hindert. Und ganz dieselben Gedanken wiederholt Kant am Schluss des § 80. Spinoza nimmt eine Substanz an, die aber keine Kausalität hat; aber um die Zweckmässigkeit der Dinge zu erklären, bedarf es 1. einer einfachen, 2. einer kausalen und 3. zugleich „intelligenten Substanz".

4. In eben dieser Stelle bezeichnet Kant den Spinozismus als Pantheismus. Es ist ihm die Theorie, welche „einen obersten Grund der Möglichkeit sucht, ohne ihm einen Verstand zuzugestehen." Die Pantheisten „machen das Weltganze zu einer ewigen allbefassenden Substanz oder (welches nur eine bestimmtere Erklärung des vorigen ist) zu einem Inbegriff vieler, einer einzigen einfachen Substanz inhärierenden Bestimmungen (Spinozismus)."

Dieser Pantheismus Spinozas wird aber von Kant nicht als Akosmismus aufgefasst, sondern als Atheismus, weil diesem „obersten Grund aller Möglichkeit" „kein Verstand" zukommt. Wir haben aber gehört, dass nach Kant in der Theologie alles darauf ankommt, dass Gott als Kausalität und als Verstand bestimmt wird. Dieser Satz darf nicht aufgegeben werden: Dies ist die Ungereimtheit der Grundidee Spinozas. Dass für Kant Pantheismus = Atheismus ist, das ist aus der folgenden Stelle zu ersehen, in der Spinoza von Kant genannt wird.

5. In der 1793 erschienenen zweiten Auflage der Kritik der Urteilskraft führt nämlich Kant am Schluss des § 87 noch einmal beispielsweise Spinoza an. Kant sagt: „Wir können einen rechtschaffenen Mann annehmen, der sich fest überzeugt hält, es sei kein Gott und . . . auch kein künftiges Leben." Als Beispiel solchen Mannes führt er nun Spinoza an, indem er hinter dem Wort Mann

„(wie etwa den Spinoza)“ einfügt. In der ersten Auflage lautet der Satz ganz gleich, wie in der zweiten, nur ohne das Einschiebsel. Dieser Zusatz hätte ganz gut wegbleiben können, denn er stört mehr den Zusammenhang, als dass er ihn klärt, weil der Leser sich erst fragen wird, ob Spinoza wirklich solch ein Mann gewesen sei. Aber warum führt Kant hier Spinoza als solchen Mann an? Einfach durch Gedankenassociation. Kant ist so gewohnt, sich Spinoza als einen rechtschaffenen Atheisten, der Gott und Unsterblichkeit leugnet, zu denken, dass, wenn er von einem solchen Manne reden will, ihm unwillkürlich Spinoza einfällt. Das ist charakteristisch für Kants Ansichten über Spinoza und Spinozismus. Den Mann selbst hält er für sittlich rechtschaffen und unantastbar, was nicht alle seine Zeitgenossen thaten, aber, wie alle diese, hält auch Kant das System für Atheismus, denn der Substanz Spinozas fehlen die beiden Prädikate, welche gerade die wesentlichsten des Gottesbegriffs sind: Kausalität (Allmacht) und Intelligenz (Weisheit). Eine Substanz ohne diese Prädikate kann nicht „Gott“ sein. An diesem Gottesbegriff hat Kant zeitlebens festgehalten; ihn stellt er so noch unzähligemale in seinen allerletzten Aufzeichnungen auf.

6. Von ganz besonderer Wichtigkeit ist aber nun die Stelle in der 1790 erschienenen Schrift Kants: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, denn hier spricht sich Kant prinzipiell über Spinozas Substanz in ihrem Verhältnis zu den Accidenzen (den Dingen) aus. Er thut es in einer eigens dieser Sache gewidmeten Anmerkung, und höchst interessant ist, wie er es thut. Im Texte ist von Spinoza nicht die Rede und eigentlich auch keine direkte Veranlassung dazu, denn es handelt sich wesentlich um ein Dogma der Leibnizischen Philosophie, das Eberhard gegen Kant und seine Kritik ausgespielt hatte. Es ist der Satz Leibnizens: Substanz ist Kraft. Warum Eberhard diesen Satz Leibnizens beizog, und was er damit gegen Kant beweisen wollte, darauf brauchen wir nicht genauer einzugehen; es würde dies zu weit von unserer Sache abführen. Genug, Eberhard hatte sich darauf berufen, dass man aus dem blossen Begriff der Kategorie „Substanz“ schon eine Erkenntnis schöpfen könne, nämlich die, dass sie Kraft sei, also seien Verstandesbegriffe ohne Anschauung doch nicht so leer, wie Kant behaupte. Statt dass nun aber Kant, wenn er jenen Satz bestreiten wollte, auf Leibniz, den Urheber desselben, zurückgegangen wäre und gegen Leibniz polemisiert hätte, erwähnt er

Leibnizens mit keinem Wort, sondern greift weiter zurück auf Spinoza, um auf diesen den Vorwurf, die metaphysischen Begriffe „Substanz" und „Kraft" konfundiert zu haben, zu wälzen. Kant weiss recht wohl, dass nicht Spinoza den Satz: „Substanz ist Kraft" aufgestellt hat, darum wählt er, wo er von der angerichteten Konfusion redet, kluger Weise die Redeform: „ganz so, wie Spinoza es haben wollte." Er will damit sagen: die Verwechslung und die Vertauschung der Begriffe „Substanz" mit „Kraft (Ursache)" und „Accidens (Inhärenz)" mit „Wirkung", das ist ganz im Geist und Sinn Spinozas; der hat den Anstoss zu dieser Konfusion gegeben, er hat diesen Satz „Substanz ist Kraft" zwar nicht aufgestellt, aber die stete Verwechslung und Vertauschung von „Inhärenz" und „Wirkung", die ist in seinem Sinn, deren macht sich Spinoza nach Kant fortwährend schuldig. Darum ist eigentlich Spinoza der Urheber des „in seinen Folgen der Metaphysik sehr nachteiligen Satzes." „Der Satz: das Ding (die Substanz) ist eine Kraft, statt des ganz natürlichen: die Substanz hat eine Kraft, ist ein allen ontologischen Begriffen widerstreitender Satz." Also hier muss Spinoza den Sündenbock für Leibniz abgeben. Hier wäre direkter Anlass gewesen, gegen Leibniz die ganze Polemik zu richten, weil hier nur von dem Satz: „Substanz ist Kraft" direkt die Rede ist. Statt dessen greift Kant auf eine Folge aus diesem Satz, nämlich wenn Substanz = Kraft, dann ist Accidenz = Wirkung, und polemisiert gegen Spinoza, der diese Verwechslung „recht so haben wollte".

Auf den ersten Anblick möchte darin eine arge Gehässigkeit und mala fides gegen Spinoza von Seite Kants gefunden werden können. Man möchte sagen, Kant habe gegen den allverehrten, grossen Leibniz offen zu polemisieren sich nicht getraut und daher die Sache aufs Konto des allgehassten Spinoza geschrieben. Aber so ist es doch nicht ganz. Es ist zwar allerdings ein wenig stark, dass Kant selbst da, wo er gegen einen von Leibniz allein und zuerst direkt ausgesprochenen Satz direkt polemisiert, Leibniz auch nicht einmal nennt, so streng hätte sich Kant an seinen in der Einleitung der Schrift ausgesprochenen Vorsatz nicht zu halten brauchen: „Am besten ist es also: Wir lassen diesen berühmten Mann aus dem Spiel." Hat er den berühmten Leibniz aus dem Spiel gelassen, so hätte er eigentlich erst recht auch den vielgeschmähten Spinoza aus dem Spiel lassen sollen, von dem garnicht direkt die Rede sein konnte. Aber es ist nun einmal so bei Kant: bei allem Verkehrten, Irrtümlichen, das ihm aufstösst, fällt ihm gleich Spinoza ein, und der kriegt die Prügel, die der andere verdient hat.

Also wir müssen zugeben: die Gelegenheit, gegen Spinoza zu polemisieren ist wieder einmal vom Zaun gerissen, und das zeugt von tiefer Antipathie gegen Spinoza.

Was hat Kant gegen Spinoza einzuwenden? Das, dass er „die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache, indem er diese allgemein wirkende Kraft selbst zur Substanz machte, ebendadurch jener ihre Dependenz in eine Inhärenz in der letzteren verwandelte." Eine Substanz hat wohl, ausser ihrem Verhältnisse als Subjekt zu den Accidenzen (und deren Inhärenz) noch das Verhältnis zu eben denselben, als Ursache zu Wirkungen; aber jenes ist nicht mit dem letzteren einerlei. „Die Kraft ist nicht das, was den Grund der Existenz der Accidenzen enthält, (denn den enthält die Substanz), sondern ist der Begriff von dem blossen Verhältnis der Substanz zu den letzteren, sofern sie den Grund derselben enthält, und dieses Verhältnis ist von dem der Inhärenz völlig verschieden." Nach Kant identifiziert Spinoza die blosse Inhärenz mit der Dependenz; dies ist falsch. Nicht weil etwas einer Substanz inhäriert, ist es auch seiner Existenz nach von der Substanz verursacht und gesetzt als ihre Wirkung, sondern es ist nur gesetzt als ihr Accidenz. Substanzen können auch Accidenzen haben, deren Existenz nicht von der Substanz, der sie inhärieren, verursacht ist. Z. B. bei der Bildsäule Kaiser Wilhelms inhäriert die Gestalt dem Marmor als Accidens der Substanz, trotzdem ist die Gestalt des Marmors nicht auch Wirkung desselben, sondern Wirkung des Künstlers, also einer andern Substanz. Nur unter Umständen, d. h. wenn die Substanz die nötige Kraft hat, kann ein Accidens der Substanz zugleich ihre Wirkung sein. Also ist es falsch, Accidens und Dependenz schlechthin zu indentifizieren. Im Begriff der Substanz liegt nur das Merkmal: Subjekt der Inhärenz, aber nicht der Begriff der Kraft, d. h. der Ursache einer Wirkung. Eine Substanz kann Kraft haben, aber sie ist nicht als solche schon Kraft. Ein Accidens, das einer Substanz inhäriert, ist nur dann Wirkung dieser Substanz, insofern und wenn dieser Substanz die erforderliche Kraft zukommt. „Der Satz: das Ding (die Substanz) ist eine Kraft, statt des ganz natürlichen: die Substanz hat eine Kraft, ist ein allen ontologischen Begriffen widerstreitender und in seinen Folgen der Metaphysik sehr nachteiliger Satz." Dies ist in der That richtig. Logisch sind Substanz und Ursache zwei ganz verschiedene Begriffe, die ganz verschiedenen Inhalt haben, also nicht identifiziert werden

dürfen. Es ist logische Konfusion, wenn man Inhärenz mit Dependenz schlechthin vereinerleit.

Aber trifft denn dieser Vorwurf wirklich Spinoza? Wir glauben mit nichten; vielmehr trifft er nur Leibniz; dieser hat die Kraft für das Grundwesen der Substanz erklärt und gesagt: Die Substanzen sind Kräfte, und die Kräfte sind das Substanzielle jedes Dings. Er nimmt viele Substanzen an, deren jede ihre eignen Kräfte hat. Da muss freilich gefragt werden, ob ein Accidenz wirklich Wirkung dieser Substanz ist, der es inhäriert, oder Wirkung einer andern Substanz auf jene erstere. Da ist Inhärenz noch nicht an sich schon Dependenz.

Ganz anders aber bei Spinoza. Er hat gleich im Anfang seines Spekulierens ja bewiesen, dass es nur e i n e e i n z i g e Substanz giebt, der alle Dinge der Welt als Accidenzen (Modi) inhärieren. Giebt es nur eine Substanz, dann giebt es auch nur e i n e Ursache (Kraft); dann sind alle Accidenzen (Modi) zugleich auch Wirkungen dieser einen Kraft, welche der einzigen Substanz zukommt. Die eine Substanz ist zwar logisch betrachtet nicht als solche Kraft, aber sie h a t alle Kraft, weil sie die einzige Substanz ist und nur Substanzen Kräfte haben können. Also sind alle Accidenzen sowohl Inhärenzen, als auch Dependenzen der einen Substanz, die alle Kraft hat. Also ist es keine Konfusion, sondern ganz richtig, wenn Spinoza j e g l i c h e s Accidens zugleich als Wirkung dieser einen Substanz, ausser der nichts ist, was Kraft hat, auffassen würde. Bei Spinoza könnte nicht nur, sondern müsste sogar Substanz = Ursache und Inhärenz = Dependenz sein, weil die Substanz nur eine und alle Accidenzen sie allein zur kräftigen Ursache haben. Spinoza könnte Inhärenz und Dependenz indentifizieren, ohne dass er die Konfusion begeht, mit Leibniz zu sagen: Die Substanz i s t Kraft. Die Substanz ist Ursache aller Dinge, weil sie allein alle Kraft h a t.

Aber wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Die Substanzen haben Kräfte, und Kräfte kommen nur den Substanzen zu. Woher aber haben die einzelnen Substanzen ihre Kräfte? Da nach der Logik und Ontologie mit dem Begriff der Substanz noch nicht der Begriff der Kraft gegeben ist, und somit die Substanzen nicht an sich Kräfte sind, sondern nur Kräfte haben können, so müssen wir allerdings fragen: woher kommen den einzelnen bestimmten Substanzen ihre einzelnen bestimmten Kräfte? Wenn sie den Substanzen nicht an sich, kraft ihres Substanzseins zukommen, so müssen sie ihnen anders woher zukommen. Darum betont Kant, wie wir

oben gehört haben, so stark, dass wir Gott als die Ursache der Existenz der Substanzen bestimmen müssen. Nach Spinoza aber ist Gott nicht Ursache der Substanz, sondern er ist selbst die Substanz, folglich hat er auch alle Kraft und Kräfte (Kausalität) nicht von einem andern, sondern durch sich selbst. Ihm ist es daher nicht accidentell, Kraft zu haben, sondern substanziell kommt ihm alle Kraft zu. Für ihn ist es wesentlich, alle Kraft und Kausalität zu besitzen: die eine Substanz ist zugleich die einzige Kausalität. In Gott ist Substanz = Ursache und Ursache = Substanz. Wenn also Spinoza wirklich gesagt hätte: Die Substanz ist die Kraft, so hätte er (in seinem Sinn verstanden) ganz recht geredet, da zwar nicht logisch, aber der Wirklichkeit nach in Gott beides identisch ist. Falsch ist dagegen, wenn Leibniz nun ontologisch die Substanzen für Kräfte und Kräfte für Substanzen erklärt und behauptet, das Wesen der Substanzen seien Kräfte und Substanzsein sei Kraftsein. Was nur der göttlichen Substanz zukommt, weil sie die alleinige Substanz ist, hat Leibniz allen Substanzen zugeschrieben, nämlich nicht bloss Kraft zu haben, sondern Kraft zu sein. Kant aber ist der Meinung, nicht erst Leibniz, sondern schon Spinoza habe diese Verwechslung verschuldet oder wenigstens „recht so haben wollen".

Übrigens ist es ganz gut möglich, dass Leibniz wirklich durch Spinoza auf den Gedanken gekommen ist, die Substanzen schlechthin für Kräfte zu erklären, und was nach Spinoza nur von der einen, göttlichen Substanz gilt, auf alle Substanzen zu übertragen. Kant hätte uns somit auf die Quelle der Leibnizschen Idee geführt. Aber Irrtum Kants ist es, Spinoza zum Mitschuldigen der Verwechslung zu stempeln und ihm einen Satz anzudichten, der „allen ontologischen Begriffen widerstreitet." Kant sieht und versteht eben Spinoza hier nur durch die Leibniz-Wolffsche Brille. Er erkennt nicht, dass selbst wenn Spinoza dasselbe gesagt hätte, was Leibniz gesagt hat, es doch im Munde Spinozas einen ganz andern Sinn hätte, als in dem Leibnizens.

Kant wäre aber nicht darauf gekommen, Spinoza für den intellektuellen Urheber des Leibnizschen Satzes: Die Substanz ist Kraft, zu erklären, wenn er sich nicht doch mit Spinozas System genauer bekannt gemacht hätte. Gerade dass er hier dem Leibniz den Spinoza substituiert, beweist, dass, was Kant im Anfang der 1780er Jahre gesagt hatte, er habe Spinoza niemals recht studiert, für 1790 nicht mehr gilt. Mittlerweile hatte er sich doch in Spinoza

umgesehen. Dass Kant um 1790 herum sich mehr mit Spinoza beschäftigt haben muss, geht nicht bloss aus unsrer Stelle hervor, sondern noch mehr aus den (von Heinze veröffentlichten) „Vorlesungen über Metaphysik", welche Kant in diesen Jahren hielt, und in denen Spinoza des öftern genannt wird.

7. Vorher haben wir aber noch eine Stelle aus einer von Kant selbst edierten Schrift zu betrachten. Es ist die 1794 veröffentlichte Schrift: Das Ende aller Dinge. Hier nimmt er Veranlassung, uns die Genealogie des Spinozismus auseinanderzusetzen. Er stammt in allerletzter Linie aus der Mystik. Der „nachgrübelnde Mensch" sucht nämlich nach einem erreichbaren Endzweck des Weltlaufs und Menschenlebens. Darüber gerät er in die Mystik (denn die Vernunft, weil sie sich nicht leicht mit ihrem immanenten d. i. praktischen Gebrauch begnügt, sondern gern im Transscendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimnisse). In der Mystik aber versteht die Vernunft sich selbst nicht, noch was sie will, sondern schwärmt lieber, als dass sie sich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb der Grenzen dieser eingeschränkt hält. „Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiun von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d. i. im Bewusstsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfliessen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit verschlungen zu fühlen. Daher dann der Pantheismus (der Tibetaner und andrer östlicher Völker) und der aus der metaphysischen Sublimierung desselben in der Folge erzeugte Spinozismus; welche beide mit dem uralten Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in dieselbe) nahe verschwistert sind." Eine saubere Herkunft das! Die Urmutter ist die Mystik, d. h. die ausschweifende, schwärmerische Vernunft, die selbst nicht weiss, was sie ist und was sie will. Von ihr ist das uralte Emanationssystem geboren; dessen Erzeugnis ist das Ungeheuer von System des Buddhismus; mit diesem nahe verschwistert ist der Pantheismus, aus dessen metaphysischer Sublimierung in der Folge der Spinozismus geboren ist. Welch ein Skandal, einer so kompromittierenden Sippe anzugehören und solche Urgrossmutter zu besitzen und mit allerlei Ungeheuern verschwistert zu sein! Kant kann eben dem Spinoza unter keinen Umständen seinen Pantheismus d. h. Atheismus, welcher die Persönlichkeit Gottes und die persönliche Unsterblichkeit des Menschen leugnet, verzeihen! Das ganze System ist ihm verhasst, weil er es für verderblich hält, und dies ist es, weil es Pantheismus, d. i. Atheismus ist.

8. Aber diese Stelle giebt uns noch einen wertvollen Aufschluss darüber, wie Kant den Pantheismus Spinozas aufgefasst hat. Unzweifelhaft ist ihm, dass der Spinozismus nur metaphysisch sublimierter Pantheismus ist. Aber es ist kein im landläufigen Sinne emanatistisch zu verstehender Pantheismus, denn er ist mit dem uralten Emanationssystem nicht identisch, sondern nur „nahe verschwistert“. Diese Bestimmung ist auffallend und beweist, dass Kant doch Spinoza genauer studiert und gekannt hat, als die meisten seiner Zeitgenossen, welche alle kurzer Hand den Spinozismus durchaus emanatistisch aufgefasst haben gleich dem des Giordano Bruno. In diesem Stück ist Kant scharfsichtiger: Er glaubt zwischen Pantheismus und Emanationssystem einen Unterschied machen zu müssen. Er ist ihm ein sublimierter Pantheismus. Worin besteht nun aber der Unterschied zwischen dem Spinozismus und dem nur „nahe verschwisterten“ Emanationssystem? Pantheismus ist die Theorie, nach welcher Gott und die Welt nicht wahrhaft verschiedenen Wesens, sondern ein und dasselbe Wesen sind. Gott ist das Wesen, die Substanz, die Einheit der Dinge; die Welt der Dinge ist die Erscheinung des Wesens, die Modi der Substanz, die Vielheit aus der Einheit. Das eine Wesen, die eine Substanz ist in ungetrennter Einheit Gott und stellt sich in der gesonderten Vielheit als Welt dar, so dass Gott in allen Dingen und alle Dinge in ihm sind. Ausser Gott giebt es kein Wesen und keine Substanz und alles, was ist, ist nichts ohne Gott und besteht nur als Manifestation des göttlichen Wesens, als Erscheinung der göttlichen Substanz. Die Emanationslehre aber ist nun die Theorie von der Art, wie die Dinge aus Gott hervorgehen, wie die Manifestationen und Erscheinungen des Wesens sich bilden, wie die Substanz sich zu Modis gestaltet. Alle pantheistischen Systeme bestimmen dieses Werden der Dinge aus Gott als ein Herausfliessen, Ueberfliessen, emanatio, effluxus, ὑπεῤῥοή; die Substanz ist die Quelle (fons), aus der wie Ströme (rivuli) die Dinge hervorfliessen. „Denke dir eine Quelle,“ sagt Plotin, „die keinen Anfang weiter hat, sich selbst aber den Flüssen mitteilt, ohne dass sie erschöpft wird durch die Flüsse, vielmehr ruhig in sich selbst beharrt.“ Bei diesem Ausfliessen des Besondern aus dem Allgemeinen, des Niedern aus dem Höhern, des Unvollkommnen aus dem Vollkommnen, des Endlichen aus dem Unendlichen findet auch ein stufenmässiges Abnehmen der Vollkommenheiten der Ausflüsse statt; wie die Stärke der Sonnenstrahlen in der grösseren Entfernung abnehmen; so kommt in der Reihe der

Emanationen das Bessere zuerst, aus welchem das Geringere sich bildet und so fort bis herab zum Schlechtesten. Die Welt ist also der Ausfluss der überquellenden Überfülle der Gottheit.

Die Emanationslehre ist demnach nur ein Theorem innerhalb des Systems des Pantheismus, kein selbständiges, dem Pantheismus koordiniertes System. Der Pantheismus besitzt keine andre Erklärung für das Werden der Dinge, als die emanatistische; Gott ist die natura naturans und die Welt ist die natura naturata, die aus Gott geflossen ist, wie das Wasser aus der Quelle. Ausser der Emanationstheorie giebt es ja nur noch die Kreationstheorie, und die muss der Pantheismus gänzlich ablehnen. Der Pantheismus kann also das Werden Gottes zur Welt gar nicht anders, wie als Emanation bestimmen. Und alle Emanation setzt Pantheismus voraus. Um so auffälliger ist, dass Kant sagt, Pantheismus und Spinozismus seien beide mit der Emanationslehre nur „nahe verschwistert". Er kann sich also einen Pantheismus denken, der nicht die Emanationslehre involviert, und der Spinozismus ist ihm solcher Pantheismus. Wenn nämlich der Pantheismus die Dinge überhaupt nicht als „geworden", sondern einfach als „seiend" in Gott betrachtet, dann fällt die Emanation weg. Die Eleaten z. B. verzichteten überhaupt darauf, das Werden aus dem Sein abzuleiten und die Beziehung der Welt der Meinung zum allein und wahrhaft Seienden zu erklären. Es lässt sich nämlich denken, dass die Welt der Dinge, die zwar unter sich wechseln, entstehen und vergehen, überhaupt ungeworden ist und von Ewigkeit her mit Gott in Gott besteht. Gott ist also nie ohne die Welt gewesen, so wenig als eine Welt ohne Gott sein kann. Die Substanz ist ja nur Substanz, sofern in ihr Accidenzen inhärieren, und sie kann nicht ohne die Accidenzen existieren, sowenig als die Accidenzen ohne Substanz. Substanz und Accidens sind durchaus korrelative Begriffe, von denen der eine den andern voraussetzt, und beide können auch nur miteinander sein und begriffen werden. Nicht ist die Substanz zuerst und hernach kommen die Accidenzen hinterdrein, sondern beide sind zugleich, und nicht wirkt die Substanz ihre Accidenzen, sondern sie trägt sie in sich und ist in ihnen. Ein solcher, das Werden der Dinge aus Gott abweisender und das Hervorgehen aus Gott leugnender Pantheismus scheint Kant der Spinozismus zu sein; darum ist er mit dem emanatistischen Pantheismus nur nahe verschwistert, aber nicht mit ihm eins.

Kant kann durch nichts anderes veranlasst worden sein, den

Spinozismus so zu klassifizieren, als dadurch, dass Spinoza des öftern erklärt, dass die Dinge in Gott liegen mit derselben Notwendigkeit und derselben Ewigkeit, wie in der Natur des Dreiecks liegt, dass seine Winkel gleich zwei Rechten sind. Nach Spinoza ist ja nicht zuerst Gott und, dann erst die Welt; sondern Gott und Welt sind gleich ewig. Gott ist nur das logische Prius der Welt, aber nicht der Zeit und der Wirklichkeit nach. Die Dinge fliessen nicht aus Gott oder der Substanz heraus, sonst wären Gott und Welt verschieden und zweierlei der Wirklichkeit nach, wie die Quelle etwas anderes ist, als die ihr entströmenden Flüsse; dann gäbe es zweierlei Wirkliches, die Substanz und die ihr emanierten Dinge. Aber es giebt nur Ein Wirkliches und Seiendes, das ist Gott, die Substanz, die Natur oder was dasselbe sagen will, die Welt der Dinge, denn die Substanz ist das Wirkliche in den Dingen, und die Dinge sind wirklich in der Substanz. Gott und Welt, Substanz und Dinge, Natura naturans und Natura naturata sind bloss unterschieden, aber nicht geschieden, und nur zweierlei dem Begriff nach, aber nicht zweierlei der Wirklichkeit nach. Gott wirkt nicht die Welt aus sich heraus, die Substanz entlässt nicht aus sich ihre Modi, aber deswegen ist weder bloss die Gottheit, als ob die Welt nur Schein und Unwirkliches wäre, noch ist bloss die Natur, als ob nicht auch Gott wäre. Sobald man die Dinge als emaniert aus der Substanz auffasst, kommt eine Spaltung und Scheidung in das Verhältnis. Das wahre Verhältnis Gottes zur Welt und der Welt zu Gott ist viel intimer, als der Begriff der Emanation gestattet. Gott ist ja nicht ausser den Dingen und die Dinge sind ja nicht ausser Gott, sondern in Gott, wie er in ihnen; also können sie auch nicht aus Gott emanieren; sie sind und bleiben ihm immanent, wie er ihnen immanent ist und bleibt.

Wenn Kant nicht tiefer und schärfer, als seine Zeitgenossen Spinoza gekannt und aufgefasst hätte, so wäre er nicht dazu gekommen, die Emanation für etwas dem Spinozismus zwar Verwandtes, aber doch für etwas Anderes als diesen zu erklären. Kant stimmt schon ganz mit unserm heutigen Verständnis Spinozas überein, während Lessing, Herder und Goethe sich über diesen Unterschied zwischen Spinoza und Giordano Bruno noch nicht so klar waren. — Er hat sich dadurch nicht täuschen lassen, dass sich Spinoza auch der altbräuchlichen von Scotus Erigena stammenden Ausdrücke bedient natura naturans und natura naturata; ihm schliesst das aktive „naturans“ nur das aktuelle Sein, nicht das Aktivwerden, Wirken ein;

und das passive „naturata" bedeutet ihm bloss das passive Sein, nicht das Gewordensein. Die Substanz ist das begründende Sein, das tragende; die Dinge sind das begründete, getragene Sein. Nach Kant gehört der Spinozismus zu der Art Pantheismus, die das Werden und Entstehen der Welt nicht zu erklären braucht, weil sie die Welt für ungeworden, ungeschaffen und unemaniert bestimmt. Wie es kein Werden in Gott giebt, so giebt es auch kein Werden aus Gott, sondern nur ein Sein in Gott und durch Gott.

Übrigens liegt diese scharfe und präzise Auffassung des Spinozistischen Pantheismus oder des Verhältnisses der Substanz zu ihren Modis schon der Stelle in der Kr. der Urteilskraft § 73 (siehe oben No. 3) zu Grunde. Der Grund, warum Spinoza die Teleologie der Dinge und der Welt nicht erklären kann, ist ja der, weil bei Spinoza ihr Verhältnis zur Substanz nur das der Inhärenz und nicht das der Dependenz ist, weil sie nicht eigentliche Wirkungen der Snbstanz, sondern nur Folgen derselben sind, weil die Substanz nicht ihre wirkende, sie schaffende Ursache, sondern nur ihr tragender Grund ist, weil sie nicht aus Gott emaniert sind, sondern nur schlechthin in Gott existent sind.

Wenn Kant sich nicht mit Spinoza genau beschäftigt hätte, hätte er ihn wohl auch nicht so genau und viel genauer, als alle seine Zeitgenossen, verstehen können. Wenn er sich aber mit ihm genauer beschäftigt hat, so ist es an einem Kant nicht verwunderlich, dass er ihn philosophisch präzis und richtiger verstanden hat, als seine Zeitgenossen. Wenn er nun aber die Emanationstheorie vom Spinozismus ausschliesst, so ist er deswegen doch nicht in den Fehler Hegels gefallen, der diesen Pantheismus Spinozas darum glaubte als Akosmismus verstehen zu müssen; er bezeichnet ihn im Gegenteil ganz richtig als religiösen Atheismus, weil der religiöse Gottesbegriff notwendig eben die Merkmale des allschaffenden Willens und des allwissenden Verstandes einschliesst und fordert.

Dass übrigens Spinoza selber den Anlass zum emanatistischen Missverstand seines Systems gegeben habe, ist Kant gar wohl bewusst gewesen. Spinoza redet so oft von der Allmacht Gottes, dem Wirken Gottes, nennt die Dinge so oft von Gott gewirkt, gebraucht sogar den Ausdruck, die Dinge fliessen aus Gott (efluunt), dass ein weniger scharfsichtiger Leser ihn leicht emanatistisch verstehen und sich über den wahren Sinn von Spinozas Theorie täuschen musste. Ebendeswegen hat ja Kant ihm vorgeworfen, er habe es „recht so

haben wollen", dass man die Inhärenz als Dependenz auslege und damit konfundiere.

Aus den behandelten Stellen der Kantischen Schriften ergiebt sich mit hinreichender Klarheit, dass Kant die Philosophie Spinozas genauer gekannt und richtig verstanden hat. Es ergiebt sich auch, wie wenig Sympathie er für diese ganze Denkweise hatte, sowohl was die Form als auch den Inhalt dieser Spekulation anlangte. Es hat sich kein Punkt gezeigt, wo Spinoza und Kant zusammenstimmen; und es hat den Anschein, als ob das Kant ganz erwünscht sei, und ihn das Gegenteil unangenehm bedrückt haben würde. Nur durch Konsequenzmacherei hat ein Rezensent Kants Ding an sich mit der Substanz Spinozas zusammengebracht; aber Kant hat nicht für der Mühe wert erachtet, auf solche Sophisterei einzugehen. Dieser Punkt muss aber doch noch aufgeklärt werden.

V. Spinoza in Kants Vorlesungen über Metaphysik.

1. Hier müssen wir erst ein Wort über die Vorlesungen sagen (vergl. auch dazu Zeitschr. für Phil. und philos. Kritik 114. Bd. S. 272—276, wo ich schon Einiges darüber geäussert habe). Es kommen hier nur die von Heinze edierten in Betracht, weil nur in ihnen Spinoza erwähnt wird und zwar speziell Beilage V; aber das zu Sagende gilt von den gesamten Vorlesungen Kants über Metaphysik, die Heinze herausgegeben hat. Sie tragen so, wie wir sie besitzen, durchaus einen anderen stilistischen Charakter als Kants eigene Schriften. Der Gedankenreichtum Kants und der engverknüpfte Gedankenzusammenhang, die überreiche logische Gedankenassoziation und logische Gedankenkombination verursachen, dass der Kantische Stil in seinen Schriften nicht allein die langen Perioden und den kompliziertesten Satzbau liebt und ohne ihn gar nichts zum Ausdruck bringen kann, sondern auch dass Kant dieses komplizierten Gedankenandranges oft gar nicht Herr werden kann. Die Gedankenhäufung in einer Periode führt nur allzu häufig zu stilistischen Gedankenentgleisungen, zu den allerschlimmsten Anakoluthen und zu Zwischensätzen in Klammern, welche sowohl das Verständnis überhaupt ausserordentlich erschweren, als auch die verschiedensten Interpretationen des Gesagten ermöglichen. Kants Schreibart macht den Eindruck eines gewaltigen Wildbachs, dessen Wogen, einander überstürzend, daherbrausen, so dass die Welle, die in dieser Sekunde noch auf der Oberfläche im hellen Sonnenstrahle glitzerte, in der nächsten schon von anderen verschlungen und in die Tiefe gezogen

scheint. Was im Beginn des Satzes im Mittelpunkt des Bewusstseins steht, wird durch die vielen erklärenden, einschränkenden, erweiternden und umschreibenden Zwischen- und Nebensätze so verdunkelt und zurückgedrängt, dass sehr häufig der Hauptgedanke der ganzen Periode sich nur sehr schwer wieder über die Schwelle des Bewusstseins heben lässt. Kant verlangt von seinen Lesern, dass sie die Enge ihres Bewusstseins überwunden haben und gleichzeitig ein halbes Dutzend und oft noch mehr Gedanken neben einander in gleicher Klarheit erfassen und behalten können. Man schlage nun die Vorlesungen auf, so wird man zu seinem Erstaunen das pure Gegenteil finden: lauter kurze, einfache Sätze von ein oder zwei Linien, wenige Neben- und Zwischensätze, keine langen Perioden und keine Anakoluthe. Wohl aber frappiert es, wie abrupt die kurzen Sätze nebeneinanderstehen. Jeder einzelne Satz ist klar; aber zwischen ihnen gähnt oft eine Kluft. Es ist schwer, sie innerlich zu verknüpfen, und es bedarf dazu vermittelnder Gedanken, die nicht dastehen. Das beweist zunächst, dass es keine wörtlichen Niederschriften dessen sind, was Alles Kant mündlich redete, sondern dass der Schreiber sich nur die Hauptgedanken notierte, die er aus dem Redefluss Kants herausschöpfen und klar erfassen konnte. Die Niederschrift wimmelt von Sätzen, die Kant gewiss nicht so, wie sie dastehen, gesagt haben kann.[1]) Es sind auch viele Sätze, die in ihrer Allgemeinheit, ohne die Einschränkungen und Erläuterungen, die Kant in seiner Rede damit verband, entweder gar nichts besagen oder geradezu missverständlich sind. Eine solche sprungweise Aufeinanderfolge kurzer Gedankenausdrücke kennt weder das engverkettete Kantische Denken noch der Kantische Stil. Dazu kommt dann, dass der jugendliche Nachschreiber vieles offenbar nicht genau oder geradezu missverstanden hat. Doch war es durchaus kein ungeschickter Nachschreiber, denn überwiegend das Meiste ist doch gut getroffen; er hat richtig die Hauptgedanken herausgemerkt und niedergeschrieben, so dass wir sagen müssen, im grossen und ganzen erhalten wir Kantische Gedankendarlegungen im Umriss und Auszug, und können uns ein Bild der Kantischen Vorlesungen daraus rekonstruieren. Im einzelnen aber wird das Gegebene, wie Vaihinger schon in seinem Kommentar zur Kritik d. r. V. I. S. 22 sehr richtig von den von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen bemerkt, „allerdings mit Vorsicht zu gebrauchen“ sein.

[1]) Z. B. S. 708: „Gott als Substanz wird gegen die Pantheistas behauptet.“

2. Ganz besonders interessant ist nun aber die Wahrnehmung, dass in diesen Vorlesungen Kant, ohne Spinoza zu nennen, zuweilen doch spinozistische Gedanken ins Treffen führt, um die Haltlosigkeit der dogmatischen Metaphysik zu erweisen. Nehmen wir das Beispiel auf Seite 702. Die dogmatische Metaphysik bezeichnet Gott als ens realissimum; zu diesen Realitäten gehört auch unstreitig die Vernunft „Gott hat alle Realitäten in sich, mithin auch Vernunft, also ist das ens realissimum auch eine intelligentia, aber das folgt nicht. Gott kann realissimum als Grund sein und kann Grund von der Vernunft der Weltwesen sein, ohne selbst Vernunft zu haben.“ „Wir geben Gott einen Verstand. Diesen Begriff haben wir aus unserem Vermögen; aber wir geben Gott einen andern Verstand.“ „Er soll nicht von der species des Menschen sein: dann wissen wir gar nicht, wie wir den Verstand (Gottes) denken sollen.“ „Sagen wir, Gott habe einen anschauenden Verstand, so ist dies soviel als hölzerner Wetzstein.“ Dass Gottes Verstand keine Ähnlichkeit mit dem unsrigen habe, und wir keine Idee davon uns machen können, das haben schon alle Mystiker gesagt, aber dass Gott wohl Grund der Vernunft in der Welt sein könne, ohne selbst Vernunft zu haben, das hat erst Spinoza dargelegt. Ganz dieselbe Argumentation wendet Kant dagegen an, dass wir Gott auch Willen zuschreiben. „Ein Mensch, der etwas will, ist immer mit seiner Zufriedenheit vom Objekt des Willens abhängig. Lässt man diese Schranken weg, so fällt auch der Wille weg.“ Wir können also nicht sagen, Gott habe einen Willen, ohne eine Limitation in Gott zu setzen. „Sagen wir, Gott habe eine völlige Selbstzufriedenheit, so können wir uns schlechterdings keinen Willen denken.“ Hier hätte Kant wohl Spinoza nennen dürfen; er nennt ihn wohl darum nicht, weil er nicht den Schein der Übereinstimmung mit Spinoza wecken will. Denn es ist ja nicht Kants eigentliche Meinung, dass Gott weder Verstand noch Wille zuzuschreiben sei, sondern er will nur nachweisen, dass „was Gott sei, kein menschlicher Verstand sagen kann“, und jeder Behauptung mit ebenso guten Gründen auch die entgegengesetzte könne gegenübergestellt werden.

Ebenso spinozistisch sind die Darlegungen S. 721—722. „Wie Gott Ursache von einer Substanz sein könne, dies übersteigt allen Begriff. Accidentien können wir wohl als causata erkennen, aber nicht die Substanzen.“ „Der Begriff Substanz als Ursache einer Substanz ist uns völlig unerreichbar. Wir müssen

die Substanz jederzeit voraussetzen, und dann nur von den accidentibus reden. Die Substanz wird nicht, sondern sie ist. Von jeder Substanz können wir die Möglichkeit nicht weiter begreifen, wir können Gott als Substanz denken und die Dinge in der Welt auch als Substanzen, aber wir können durch blosse Kategorien und synthetische Urteile nichts weiter herausbringen und annehmen, dass eine Substanz die andere hervorgebracht habe." „Ich kann mir nur per analogiam Gott als die Ursache von Substanzen denken, da ich in der Welt sehe, dass etwas Ursache von accidentibus sein kann, aber an sich lässt sich da nichts einsehen. Im Moralischen nehmen wir Gott als Ursache an, aber nur um der Moral willen." Spinozistisch ist hier der Gedanke, dass die Substanz nicht wird, sondern schlechterdings ist, und ein Werden, Erschaffenwerden von Substanz undenkbar ist. Gleichwohl wäre es ein Irrtum, wenn wir deswegen Kant irgendwie spinozistische Denkweise zuschreiben wollten, denn 1. bezweckt die ganze Darlegung ja nur wieder den Nachweis, dass wir von Gott kein Wissen und Erkennen haben können und daher ihn auch nicht als Schöpfer erkennen können, und 2. glaubt Kant ja doch, wie er ausdrücklich beifügt, „um der Moral willen", dass Gott Ursache (Schöpfer) der Substanzen sei. Dass er einen spinozistischen Gedanken ins Feld führt, geschieht nur um der Polemik gegen die dogmatische Metaphysik willen; nicht weil er Spinoza beistimmt.

3. Wir betrachten nun die Stellen, in welchen Kant wirklich Spinoza mit Namen nennt.

Die erste steht S. 706 und ist sehr kurz, aber schwer verständlich, weil der Nachschreiber in recht missverständlicher Weise Kants Ausführungen zusammengedrängt hat. Das Verständnis öffnet sich uns erst, wenn wir den ganzen Abschnitt, dessen Schluss die Stelle bildet, zur Erklärung herbeiziehen. Die Stelle lautet: „Schliesse ich aus dem Begriff eines entis realissimi auf das Dasein desselben, so ist dies der Weg zum Spinozismus." Das verstehen wir zunächst so, dass Kant sagen will, der ontologische Gottesbeweis sei der Weg zum Spinozismus, dieser sei die letzte Konsequenz, die sich aus dem ontologischen Gottesbeweis ergebe. Auf den ersten Blick erscheint diese Behauptung Kants recht rätselhaft, denn weder Anselm noch Descartes noch Leibniz, welche Kant als Vertreter dieses Beweises aufzählt, hatten eine Ahnung davon, dass, wer sagt: Gott ist das ens realissimum = omnitudo realitatum, Existenz ist eine realitas, also kommt Gott

wesentlich und wirklich Existenz zu, nun auch wie Spinoza sagen müsse: die Dinge der Welt sind modi der einen Substanz. Wie ist das möglich, dass letzteres die Konsequenz aus ersterem ist? Wir müssen zurückgehen auf das, was Kant (S. 703) entwickelt hat: „Die Verwechslung des conceptus originarii mit dem ente originario macht grosse Verwirrung in der Metaphysik. Der ursprüngliche Begriff eines durchgängig bestimmten Dinges muss (soll heissen: darf) keine Negation enthalten; denn sonst ist er abgeleitet. Conceptus originarius ist der, der lauter Realitäten hat, aber hieraus lässt sich nicht schliessen, dass es auch ein Ding wirklich gebe, was diesem Begriff korrespondiere, sonst machen wir zur Sache selbst, was nur Begriff der Sache ist.“ „Das ontologische Argument soll beweisen, dass ein ens metaphysice perfectissimum (i e. realissimum) auch wirklich existiere“ . . . . „Dies war ja bloss die Möglichkeit meines Begriffes bewiesen; aber aus der Möglichkeit des Begriffes, d. h. dass ich mir ein solches Wesen denken kann, folgt ja gar nicht, dass ein solches Wesen auch wirklich sei und solche Realitäten neben einander habe.“ Und Seite 705: „Gott selbst kann aus blossen Begriffen sein eignes Dasein nicht erkennen. Wir haben wohl einen Begriff von der absoluten Notwendigkeit der Urteile, aber nicht von der absoluten Notwendigkeit der Dinge.“ Kant will sagen: Wir können uns zwar den Begriff eines durchgängig bestimmten, alle Realitäten vollkommen umfassenden Wesens, den Begriff eines ens realissimum machen, aber nun zu glauben, oder daraus schliessen zu wollen, dass ein solches Wesen existiere, richtet grosse Verwirrung in der Metaphysik an. Warum? Weil der Begriff des entis realissimi „der conceptus originarius von Wesen überhaupt ist, der allen übrigen Begriffen von Dingen zu Grunde liegen soll.“ Wir betrachten nämlich alle Begriffe von Dingen als Einschränkungen, Negationen und Limitationen des Begriffs des ens originarium oder realissimum; sie sind derivativ, abgeleitet aus dem Urbegriff des völlig bestimmten, notwendigen Wesens. Seite 706 heisst es: „Der Inbegriff aller Realitäten wird gleichsam als das Magazin angesehen, aus dem wir die Materie zu den Begriffen von allen Wesen hernehmen. Das Böse nennen die Philosophen das formale, das Gute das materiale. Dies formale kann bloss die Einschränkung aller Realität bedeuten, wodurch Dinge mit Realitäten und Negationen, d. h. limitierte Dinge herauskommen. Aller Unterschied der Dinge wäre ein blosser Unterschied der Formen.“ Gott wäre also die Materie aller Dinge; die Dinge seine

Limitationen, seine Einschränkungen, seine Formen und Modi. Ist dies nicht der Weg zum Spinozismus? Sagt nicht Spinoza Gott sei die Substanz, die Dinge seine Modifikationen? Obgleich wir uns also den Begriff eines ens realissimum, eines Inbegriffs aller Begriffe bilden können, dürfen wir doch nicht glauben oder gar beweisen wollen, es gebe solch ein Wesen; denn giebt es solch ein Wesen, dann verhalten sich die anderen Wesen zu ihm, wie Modifikationen zur Substanz; sie sind Limitationen seines Wesens; sie sind in ihm als seine Formen, und er in ihnen als ihre Substanz. Wer also beweisen will, es gebe ein ens realissimum im Sinne eines Inbegriffs aller Möglichkeiten, aus dessen Begriff, als dem Urbegriff aller Begriffe, sich die Begriffe aller andern Dinge ableiten lassen, der ist auf dem Weg zum Pantheismus Spinozas, nicht weil er aus dem Begriff Gottes seine Existenz beweisen will, sondern weil er von einem pantheistischen Gottesbegriff, Gott sei der Inbegriff aller Möglichkeit als Realitäten, ausgeht. In diesem Gottesbegriff, will Kant sagen, steckt schon der Pantheismus Spinozas. Denn dieses ens realissimum ist bei Licht betrachtet nichts anderes und kann nichts anderes sein als Spinozas substantia, natura naturans, deren Modi die natura naturata ist. Wenn daher auch Spinoza kein Vertreter des ontologischen Gottesbeweises ist, so ist doch sein ontologischer Substanzbeweis ganz analog dem Anselmschen Gottesbeweis. Auch Spinoza beweist aus dem Begriff der Substanz ihre Existenz. Wir können daher sagen: wie vom ontologischen Gottesbeweis der Weg zu Spinozas Substanz führt, so giebt es auch einen Weg von Spinozas Substanzbegriff zum ontologischen Beweis. So rätselhaft und paradox also auch Kants Behauptung klingt, dass Anselms Gottesbeweis der Weg zum Spinozismus sei, so ist sie doch richtig, denn das ens realissimum verhält sich zu den entibus limitatis wie die Substanz zu ihren Modis.

Wir mögen hier Kants Scharfsinn in Konsequenzmacherei bewundern, aber billigen können wir sie darum doch nicht. Denn auch Kant kann ja den Begriff des ens realissimum nicht entbehren. Er glaubt zwar seinen Kopf aus der Schlinge ziehen zu können, wenn er (Seite 703 bei Heinze) distinguiert, man dürfe unter dem ens realissimum nicht das Aggregat der Realitäten verstehen, sondern müsse es als Grund derselben auffassen. Auf diese Weise glaubt er hier der pantheistischen Konsequenz entgehen zu können. „Bei ente entium, gedacht als originarium, muss man sich die Omnitudo realitatum nicht denken als Aggregat, sondern als

Grund." Aber S. 713 (siehe unten No. 4) sagt er, dass des Spinoza Pantheismus sich gerade dadurch von dem des Xenophanes unterscheide, dass Spinoza Gott als Urgrund der Dinge, Xenophanes aber als Aggregat der Dinge bestimme, und ebendeswegen sei Spinozas Pantheismus Pantheismus der Inhärenz. Also nützt seine Unterscheidung nichts. Ist Spinoza, der sagt: Gott ist der Urgrund der Dinge der Welt, Pantheist, so entgeht Kant auch nicht dem Vorwurf des Pantheismus, wenn er sagt, das ens entium, die omnitudo realitatum sei nur als Grund der Dinge zu verstehen, nicht als ihr Aggregat. Übrigens lässt uns Kant auch hier durchaus nicht im Zweifel, was alle derartigen metaphysischen Begriffe, wie ens entium, ens originarium, ens realissimum für einen Erkenntniswert haben, denn er erklärt ausdrücklich (Seite 703) im selben Atemzug, wo er sagt: „Es ist daher von der grössten Wichtigkeit in der Ontotheologie, Gott nicht als Aggregat sondern als Grund der Realitäten anzunehmen: Was Gott ist, weiss niemand . . . . Als Grund ist er unerforschlich. Seine theoretische Vorstellung ist daher nur möglich nach der A n a l o g i e der Erkenntnisse der Gegenstände der Sinne, sonst fällt man in Anthropomorphismen." „Alle Realitäten, die wir Gott beilegen können, sind von der Sinnlichkeit affiziert. Wir nehmen also Gott als den Grund aller Realitäten an."

Aber es muss noch Eins bemerkt werden. Kant hat vorher eine Reihe von sehr zutreffenden und teilweise originellen Einwürfen und Widerlegungen gegen den ontologischen Gottesbeweis vorgebracht, welche bei Heinze zwei volle Grossoktavseiten füllen. Gleichsam um noch den letzten Trumpf dagegen auszuspielen, beschliesst er seine Auseinandersetzungen mit dem abschreckenden Hinweis, dieser Beweis sei „der Weg zum Spinozismus"; also muss es gewiss ein falscher, schlechter Beweis sein! Wenn alle anderen Gegenbeweise bei seinen Hörern nicht einschlagen, dieser wird seinen Eindruck nicht verfehlen!

4. Auf Seite 713 findet sich nun, wie schon angedeutet, eine Klassifikation des Spinozismus und seine Definition im Unterschied von anderem Pantheismus. Der Spinozismus ist eine besondere Art des Pantheismus. Dieser ist entweder Pantheismus der Inhärenz und dies ist der Spinozismus, oder er ist Pantheismus des Aggregats und dies ist der des Xenophanes. Bei Spinoza ist Gott der Urgrund von allem, was in der Welt ist; bei Xenophanes ist er ein Aggregat von allem, was in der Welt ist. „Ich kann sagen alles ist Gott und dies ist das System des Spinozism. oder, das All ist Gott.

wie Xenophanes sagte." „Spinoza sagt: die Welt inhäriere der Gottheit als Accidens, die verschiedenen Wirkungen jener wären daher die Weltsubstanzen (muss wohl heissen: Weltdinge), an sich wäre aber nur eine Substanz. Und gleich im Anfang dieser Erklärungen sagt Kant: „der Spinozism ist schwer als Monotheism (ist wohl gemeint: als religiöser Theismus) und doch als Pantheism zu erklären." Nach diesen Erklärungen kommt nun aber die Polemik. „Gott kann nicht ens mundanum, also auch nicht Weltseele sein, weil er nicht mit der Welt in influxu mutuo oder in commercio sein kann, denn Gott ist extra Spatium et tempus." Offenbar ist hier Kants Polemik auf ihre knappste Form zusammengedrängt. Wir müssen sie analysieren, um sie zu verstehen. Wenn sich Gott zur Welt verhält, wie die Substanz zu den ihr inhärierenden Accidenzen, so steht Gott mit der Welt in influxu mutuo und in commercio, wie eben Substanz und Inhärenz ein Wechselverhältnis ausdrücken. Das Wechselverhältnis ist das, dass Gott der Welt und die Welt Gott immanent ist. Dann ist Gott nicht von der Welt verschiedene Substanz, sondern eben Substanz der Welt. Dann ist Gott weder ens extramundanum noch ens supramundanum, sondern ens mundanum, ein Weltwesen, d. h. ein Wesen, das zugleich die Welt ist, weil diese nur sein Accidens ist. Gott kann aber nicht ens mundanum sein. Warum nicht? Weil Gott ausser Raum und Zeit ist. Die Welt ist in Raum und Zeit, Gott aber ausser Raum und Zeit, also ist Gott ein ens extramundanum und supramundanum. Also ist der Spinozismus falsch und irrig; denn in diesem System ist der Raum (Ausdehnung) gerade das erste uns bekannte Attribut Gottes, in dem sich Gottes Wesen ausdrückt.[1]) Darum ist Gott bei Spinoza ein ens mundanum, denn wie er nicht extra spatium ist, so ist er auch nicht extra mundum. Ist er nicht extra mundum, dann auch nicht supra mundum, sondern in mundo, und dann sind Gott und Welt im Wechselverhältnis von Substanz und Accidens. Es ist also falsch, Gott und Welt als Substanz und Accidens zu bestimmen. Das Richtige ist, Gott als von der Welt verschiedene Substanz zu bestimmen, welche zugleich Grund der Welt ist. Nur so ist Gott ens supramundanum. Spinoza bestimmt Gott aber nur als Urgrund der Welt, der zugleich Substanz der Welt ist. Dies ist hier Kants Argumentation gegen Spinoza. Spinoza macht Gott zu einem „Weltwesen", und darum ist sein Pan-

[1]) Vgl. unten No. 5.

theismus eigentlich Atheismus und daher, wie am Anfang gesagt, schwierig mit dem Monotheism zu vereinigen.

Aus diesen Darlegungen wird hervorgehen, wie gründlich Paulsen (Immanuel Kant. VII. Band von Frommanns Klassikern der Philosophie Stuttg. 1898, S. 257) diese Stelle missverstanden hat, wenn er, wohl auf Grund dieser Stelle, als die Kant und Spinoza gemeinsame religiöse Anschauung ihnen einen Pantheismus zuschreibt folgenden Inhalts: „Gott ein supramundanes Wesen, dem die Wirklichkeit immanent ist.“ Dies ist weder Anschauung Kants noch Anschauung Spinozas. Denn nach Kant ist wohl Gott supramundan, aber ebendeswegen nicht der Welt immanent, und nach Spinoza ist Gott der Welt immanent, aber ebendeswegen nicht supramundan. Beides in eine Anschauung vereinigen zu wollen, heisst denn doch allzu Widersprechendes zugleich aussprechen und ausgleichen wollen. Was über der Welt ist, ist ja nicht in der Welt, und was in der Welt ist, ist ihr nicht über. Derartiges wie supramundane Immanenz oder immanente Überweltlichkeit findet sich schlechterdings weder in Kants, noch Spinozas Denkweise und Schriften, auch nicht an unsrer Stelle, die allerdings wegen der mangelhaften Darstellungsweise des Nachschreibers missverständlich ist. (Vgl. Zeitschr. f. Phil. und philos. Kritik, Bd. 114, S. 276 u. f.).

5. Wir kommen zur letzten Stelle, wo in den Vorlesungen vom Spinozismus die Rede ist. Sie steht Seite 720, und auch hier sind die Aussagen Kants wieder kurz und bündig in sehr abrupter, unzusammenhängender Form aneinander gereiht, ein Zeichen, dass der Nachschreiber vieles ausgelassen hat.

„Metaphysisch bonum heisst das, was Realität hat. Gott als metaphysice summum bonum betrachtet, ist Stoff aller Möglichkeit. In dieser Vorstellung liegt immer etwas anthropomorphistisches, und sie nähert sich genau dem Spinozismus.“ Es ist ein alter Satz der Scholastik, dass jedes Seiende als solches nach dem Mass seiner Realität, d. h. Vollkommenheit ein bonum sei. Das Summum bonum ist der Inbegriff aller Vollkommenheit und Realität. Ein solches ens ist nur Gott. In ihm liegt also der Stoff, die Materie zu allen möglichen Realen und ihrer Vollkommenheit; ja er ist als ens realissimum dieser Stoff. So betrachtet trägt aber der Begriff Gottes nach Kant 1. immer etwas anthropomorphistisches an sich, und 2. „nähert sich diese Vorstellung genau dem Spinozismus.“ Denn ad 1. Die Realitäten, als deren Inbegriff wir Gott vorstellen, sind von den Vollkommenheiten und Eigenschaften des Menschen abstrahiert, und

wie vollkommen wir sie auch vorstellen, sie behalten etwas menschenähnliches, und somit wird die Vorstellung Gottes in Ähnlichkeit menschlicher Vollkommenheit aufgefasst, also anthropomorphistisch. „Legen wir Gott, heisst es Seite 703 z. B., Verstand bei, das ein Faktum, mithin Phänomen ist, so ist dies Anthropomorphism. Verstand ist das Vermögen zu denken. Denken ist eine eingeschränkte Art des Erkenntnisvermögens, es geschieht durch Abstraktion. Legen wir daher überhaupt Gott realitates, phaenomena bei, so ist das Anthropomorphism. Wir kennen aber keine anderen Realitates als diese, also können wir von Gottes Realitäten gar keinen Begriff haben . . . . Seine theoretische Vorstellung ist daher nur möglich nach der Analogie der Erkenntnisse der Gegenstände der Sinne, sonst fällt man in Anthropomorphismen." Ad. 2. Schon früher (S. 706) hat Kant entwickelt: „der Inbegriff aller Realitäten wird gleichsam als das Magazin angesehen, aus dem wir die Materie zu den Begriffen von allen Wesen hernehmen." Daraus folgt aber, dass die Einzelwesen, die Dinge der Welt nur Limitationen und Modifikationen der göttlichen Realitäten sind; dann ist Gott die Substanz, das Materiale der Dinge und die Dinge sind nur das Accidens, das Formale derselben, und dies ist in der That Spinozismus. Soweit also hat diese Stelle mit der auf Seite 706 (siehe No. 3 dieses Kapitels) denselben Sinn und ist nur eine Wiederholung des dort Gesagten. Was dort direkt gegen den dogmatisch-metaphysischen Begriff des ens realissimum eingewendet worden ist, das sagt jetzt auch Kant gegen den Begriff des summum bonum, weil er den Begiff des ens realissimum involviert.

Unmittelbar an das vorige, aber ganz unvermittelt schliesst sich dann ein ganz andrer Vorwurf gegen Spinoza. „Wenn ich Raum und Zeit als Prädikate, als Beschaffenheiten der Dinge an sich selbst nehme, so entsteht der Spinozism augenblicklich." Schon 1788 in der Kritik der praktischen Vernunft (siehe oben Kap. IV, 2) hat Kant gesagt, Spinoza verfahre ganz konsequent, wenn er Raum und Zeit auch den Dingen als notwendige Prädikate zuschreibe, weil sie ja auch notwendige Prädikate Gottes nach ihm sind. Mendelssohn dagegen verfahre inkonsequent, indem er diese Prädikate nur dem Menschen als solchem und wesentlich, aber nicht auch Gott wolle beigelegt wissen. Hier in unsrer Stelle sagt Kant nun ganz allgemein: wer Raum und Zeit als Beschaffenheiten der Dinge an sich selbst nimmt, verfällt bei konsequentem Denken augenblicklich dem Spinozismus. Warum? Sind Raum und Zeit

wirklich Prädikate der Dinge an sich, so kommen sie ihnen notwendig zu. Kommen sie dem Wesen der Dinge notwendig zu, dann kommen sie auch dem Wesen aller Wesen notwendig zu, auch Gott, denn Raum und Zeit sind dann intelligible und wesentliche Beschaffenheiten alles Seienden. Kommen sie aber Gott zu, dann ist Gott der unendliche Raum, die unendliche Ausdehnung, in welcher alle endlich räumlichen Dinge sind; und das ist Spinozismus. Diesen Gedankengang drückt der Nachschreiber folgendermassen aus: „Raum und Zeit aber als Beschaffenheiten der Dinge an sich selbst wären notwendig, sie sind also unabtrennliche Bestimmungen des notwendigen Wesens, und alle Dinge existierten in Gott. Dies ist der Spinozism. Notwendige Bestimmungen können jedoch (sic!) nur dem notwendigen Wesen d. i. Gott zukommen.“ Zwischen Kant und Spinoza besteht also der allerschroffste, kontradiktorische Gegensatz: Spinoza sagt: die Substanz hat das Attribut der Ausdehnung, d. h. sie subsistiert nur in körperlich, räumlich ausgedehnten Dingen. Körperlichkeit und Räumlichkeit sind eine wesentliche Beschaffenheit der Dinge als Modi der Substanz unter ihrem Attribut der Ausdehnung aufgefasst. Es giebt keine Dinge, die nicht körperlich und räumlich sind, weil es zum Wesen der Substanz gehört, ausgedehnt zu sein. Darum sind die Dinge in Gott und Gott in den Dingen. Kant dagegen sagt: Gott ist ausser Raum und Zeit. Daher kann Gott nicht Schöpfer von Dingen sein, denen Raum und Zeit als wesentliche Beschaffenheiten zukommen. Gott kann nicht Schöpfer von Dingen sein, die in Raum und Zeit sind. Gott ist Schöpfer der intelligiblen Welt, der Dinge an sich, die ausser Raum und Zeit sind. Raum und Ausdehnung sind phänomenal, sind kein Attribut Gottes, sondern nur menschliche Anschauungsform, die nicht in Gott, sondern nur im Menschen existiert. Beide Weltanschauungen sind gleich konsequent, weil gleich entgegengesetzt. Was Spinoza affirmiert, negiert Kant, und was Spinoza leugnet, das setzt Kant. Dies wird im Schlusskapitel eingehend darzulegen sein.

Aus diesen Erörterungen geht deutlich hervor, dass auch in seinen mündlichen Vorträgen sich Kant über Spinoza und sein System nicht günstiger und sympathischer geäussert hat, wie in den von ihm selbst edierten Schriften. Er benutzt in seinen mündlichen Vorträgen „Spinoza und den Spinozism“ geradezu als Popanz und Schreckgespenst, um seine Hörer teils von gewissen Gedanken abzuschrecken (ontologischer Beweis), teils um für seine eigne Theorie (Raum und Zeit nur Anschauungsformen) Propaganda zu machen. Kants

Stimmung gegen Spinoza war so, dass es ihm selbst am verdriesslichsten gewesen wäre, „wenn er irgend etwas mit Spinoza gemein gehabt hätte; er war überzeugt, sein eignes System, seine kritische Philosophie sei der schroffe Gegensatz sowohl der Form, wie dem Inhalt nach zu des Spinoza dogmatischer Metaphysik.

Aber auch ein Kant konnte sich dem Gang der Ereignisse und dem Lauf der geistigen Entwicklung in Deutschland nicht entziehen. Diese Entwicklung zeitigte am Ende des Jahrhunderts eine andere Wertschätzung Spinozas. Lessing in seinem Gespräch mit Jacobi hatte den ersten Anstoss gegeben. Die grossen Geister der Zeit aber wandten sich nun Spinoza immer offener, immer enthusiastischer zu. Herder, Goethe, Schleiermacher erbauten sich am spinozistischen Evangelium von der Gottheit, die alles in allem ist, und verkündeten es laut aller Welt. Der junge Schelling aber war es, der den gewaltigen Umschwung in der Philosophie bewirkte, dass der lang gehasste, geschmähte und verachtete Denker nun an die erste Stelle gesetzt wurde und alle Denker der Vergangenheit an Ruhm und Einfluss überstrahlte. 1797 erschienen seine Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1798 die Schrift Von der Weltseele, 1799 Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1800 die wichtigste: System des transscendentalen Idealismus, alle durchhaucht vom Geist Spinozas. Dem gewaltigen Eindruck, den diese Schriften machten, konnte sich auch der greise Denker, der Anfänger und Begründer der Denkbewegung, aus der Schelling herausgewachsen war, nicht entziehen. Die letzten, fragmentarischen Aufzeichnungen Kants aus den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts und den allerletzten seines Lebens geben dafür Zeugnis. Hier wird Spinoza öfter genannt, als in allen seinen früheren Werken und Vorlesungen miteinander und zwar in ganz anderer Weise, wie vordem. Spinoza erscheint ihm in andrer, neuer Beleuchtung. Zwar bleibt Spinoza sein Gegner, aber nicht einer, den er verachtet und hasst, sondern den er übertreffen möchte durch ein System, das die Grundidee Spinozas zurechtstellen und damit den Spinozismus aufheben sollte. Dazu wäre freilich eine Geisteskraft erforderlich gewesen, die dem achtzigjährigen, am Rand des Grabes stehenden, nicht mehr zu Gebote stand. Es war ihm nur noch vergönnt, den Grundgedanken anzudeuten, auf dem das neue Gebäude sich erheben sollte. Es soll dies in einem besonderen Artikel nachgewiesen werden. Unsre jetzigen Erörterungen schliessen wir mit einer zusammenfassenden Darstellung des Verhältnisses, in welchem Spinozas System zur Denkweise Kants steht.

VI. Spinozas Pantheismus und Kants Theismus.

Dogmatismus und Kritizismus stehen in keinem andern Verhältnis, als in welchem Feuer und Wasser stehen; es sind einander ausschliessende und negierende Gegensätze. Wenn das metaphysische Feuer des Dogmatismus gross, hell, warm auflodert, um alle Dinge des Himmels und der Erde in die Glut eines rationalen Gedankensystems zu versetzen, so kommt der erkenntnistheoretische Kritizismus, um mit kaltem Wasserstrahl die Glut zu dämpfen und das Feuer zu löschen. Oder hat Kant sich anders zu Spinoza verhalten, als wie Wasser zu Feuer? Feuer und Wasser lassen sich nicht vergleichen; so auch nicht der Dogmatiker Spinoza mit Kant, dem Kritiker. Bezeichnen Dogmatismus und Kritizismus zwei entgegengesetzte, sich ausschliessende Formen und Methoden des Denkens, so ist bei ihnen alles, was sich auf die Form und Methode des Denkens bezieht, nicht nur in einem unausgleichbaren, sondern geradezu unvergleichbaren Gegensatz. Feuer lässt Wasser verdunsten und Wasser löscht Feuer, das ist die einzige Gleichung. Dem Dogmatiker ist die Gotteserkenntnis die klarste und deutlichste, wahrste und gewisseste, allein adäquate; für den Kritiker giebt es überhaupt kein Wissen und Erkennen der Gottheit und was wir von ihr aussagen, ist unberechtigtes Schwärmen, unsere Gedanken und Worte haben nur den Wert unzutreffender Analogien. Dem Dogmatiker ist die Erkenntnis der Sinnendinge nur eine inadäquate, verworrene, undeutliche und unwahre; dem Kritiker die allein wahre, uns zukömmliche, unserem Anschauen und Denken allein mögliche, auf die unser Verstand mit seinem Inventar allein eingerichtet ist. Dem Dogmatiker ist die erste und höchste Idee nicht bloss das durch sich selbst erkennbare und gewisse, sondern auch das, dessen Sein durch sich selbst gewiss ist, dem Kritiker ist auch die höchste Idee nur ein Hirngespinst, von dem wir nicht wissen können, ob ihm in Wirklichkeit etwas entspricht. Des Einen Denken beginnt mit fest bestimmten Begriffen, der Andere dagegen behauptet, sie sind erst das erstrebte Endziel des Denkens. Spinoza und Kant verhalten sich wie Feuer und Wasser.

Aber die tiefersehenden Naturforscher sagen, Wasser sei nur gebundenes Feuer, im Wasser stecke dasselbe Element, das alle Dinge der Welt in verzehrender, heisser Glut auflodern lässt. Dasselbe Element, mit andern Stoffen sich verbindend, erscheint als Feuer, im Wasserstoff sich bindend erscheint es als Wasser. Steckt in Kant und Spinoza nicht doch vielleicht auch nur ein und dasselbe

Denkelement, derselbe Ideengehalt nur in gebundner, versteckter Form? Lassen sich nicht vielleicht Spinozas Pantheismus und Kants Theismus doch vereinen? Das ist's, was schon lange einige behaupten, was der Recensent Sg. schon Kant vorgeworfen, was Paulsen neuerdings als erfreuliche Thatsache berichtet hat. Wie steht es damit? Das muss untersucht werden.

Betrachten wir zu dem Zweck die drei sachlich wichtigsten Probleme der Philosophie; wie denken Spinoza und Kant über Gott, die Welt und den Menschen? An diesen Problemen muss ihre Übereinstimmung oder ihr Gegensatz zu Tage treten.

Spinozas ganze Gotteslehre liegt in den drei Worten „Deus sive natura", während Kants Gotteslehre sich wohl ausdrücken lässt in dem Satze: „die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gut vorausgesetzt werden muss, ist ein Wesen, das durch **Verstand** und **Willen** die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. **Gott**." (Kritik der prakt. Vern. II, Dialektik II. Hauptstück V, das Dasein Gottes als ein Postulat.) Auch für den gewandtesten Dialektiker wird es ein aussichtsloses Unternehmen sein, die Anschauungen beider Männer auszugleichen und die Gegensätze zu überbrücken. Was soll denn das heissen: „Kants Stellung ist auf Seiten des Theismus, allerdings eines den Anthropomorphismus entschieden abstreifenden und dem Pantheismus sich annähernden Theismus" (Paulsen, Kant S. 257)? Auch die ältesten christlichen Theologen, Kirchenväter und Scholastiker haben schon gesagt, dass die Prädikate, die wir dem Gottesbegriff beilegen, ihm nicht proprio sensu sondern analogia zukommen, und das sagt auch Kant; was soll also das „allerdings" bedeuten? Kant thut damit nicht mehr und nicht weniger, als alle Theologen vor ihm gethan haben; er ist Theist, wie alle vor ihm. Und dann, wenn alle Anthropomorphismen abgestreift sind, nähert man sich damit dem Pantheismus? Diese Zulage würden sich ein Augustin und Thomas von Aquin mitsamt allen protestantischen Scholastikern recht sehr, und genau ebenso Kant verbeten haben. Und gut ist's, dass zu Kants Zeit der schöne Begriff und Ausdruck „Panentheismus" noch nicht gebildet war, wir möchten hören, wie der Kritiker Kant in seinen Vorlesungen über Metaphysik die Lauge seines Spottes über „das supramundane Wesen, dem die Wirklichkeit immanent ist" ausgegossen hätte. Und was hätte erst Spinoza über diesen terminus horribilis et dictu et cogitatu geurteilt? Hätte er wirklich geglaubt, das sei ein mit dem seinen kongruenter oder ihm sich nähernder Gottesbegriff?

Man versuche nur, diesen Gedanken: „supramundanes Wesen, dem die Wirklichkeit immanent ist", ins Spinozistische zu übersetzen! Deus sive natura, also: natura supranaturalis, cui natura inest, Gott eine übernatürliche Natur, der die Natur immanent ist! Das ist's ja gerade, wodurch Spinoza sich von allen Theisten unterscheidet, dass sein Gott eben gar nichts übernatürliches, über die Natur hinausgehendes, sie überragendes an sich hat, sondern die reine Natur selbst, die Natura naturans ist, die keine Haaresbreite über der Natur natura naturata, steht, sondern sie selbst ist. Oder steht die Substanz über den wirklichen Attributen, die in ihren modis sind? Ist sie etwas anderes als diese modi, so dass diese ihr nur immanent, aber nicht sie selbst wären? Hat die Substanz noch etwas, irgend eine Wirklichkeit, ein Sein, eine Fähigkeit, eine Kraft oder irgend etwas, das sich nicht voll und ganz in der Wirklichkeit ausdrückte? Etwas, das über den wirklichen Attributen stünde? Sind die Attribute mit ihren modis nicht die ganze, volle Wirklichkeit der Substanz selbst? Die Attribute sind die einzige Wirklichkeit, in der die Substanz subsistiert, sie hat garnichts drüber hinaus, wodurch sie ihre Attribute überragte. Die Attribute aber = der Summe aller Modi = Welt. Nach Spinoza geht Gott in der Welt und die Welt in Gott ohne Rest auf. Es bleibt Gott nichts Supramundanes oder Supranaturales. Wir können also mit jener schönen Redensart nichts anfangen; Spinoza zuerst und dann Kant würden sich unmutig von diesem Gemengsel mit moderner Reklameetiquette abwenden. Der Gott, der Verstand und Willen hat, der die Natur teleologisch, willentlich und absichtlich so weise eingerichtet hat, dass die Tugend ihren Glückseligkeitslohn findet, ist ein absolut anderes Wesen, als die Substanz, „ad cujus naturam neque intellectus neque voluntas pertinet", in deren Natur mit ewiger Notwendigkeit ohne Freiheit und Erkenntnis, modo geometrico der nexus causarum et rerum begründet ist. Spinozas Gott und Kants Gott haben nichts gemein als den flatus vocis, den Hauch und Klang des Wortes. Um alle Unterschiede aufzuzählen, müssten wir die ganze Gotteslehre beider Denker darstellen; wir würden finden, dass sie Punkt für Punkt im Widerspruch stehen, besteht ja für Kant „die Ungereimtheit der Grundidee" Spinozas eben in seiner Gottesidee.

Wenden wir uns zum kosmologischen Problem. Was ist hier die Frage? Nichts andres als: ob diese unseren Sinnen gegebene Erfahrungswelt, die Gesamtheit aller Sinnendinge, die materielle

Natur in ihrer sichtbaren, greifbaren Existenz wirklich seiend sei oder nicht? Wie antworten Spinoza und Kant auf diese Frage? Dies ist nicht so leicht zu sagen. Hier kommt ja alles darauf an, wie man die Antworten beider Philosophen versteht, und darüber ist ja so lange schon Streit gewesen. Wer darlegen will, was beide Philosophen über das Sein der Dinge geurteilt haben, der setzt sich dem Vorwurf aus, er habe ihre Antworten missverstanden. Wir müssen dieses Risiko auf uns nehmen; das geht einmal nicht anders.

Wir werden uns aber bemühen, nur allgemein Zugestandenes, oder was wir dafür halten, über die kosmologischen Ansichten beider Philosophen vorzubringen.

Seit der vortrefflichen Darlegung der Spinozistischen Philosophie durch Kuno Fischer ist allgemein zugestanden, dass Spinozas Theorie von den Dingen als modis der Substanz nicht darf idealistisch und phänomenalistisch erklärt werden. Die Substanz ist das objektiv real in sich selbst Seiende. Die Substanz aber subsistiert in ihren unendlichen Attributen, welche daher ebenso real sind, wie die Substanz selbst, denn in den unendlichen und ewigen Attributen drückt sich die Wesenheit der Substanz aus. Die Attribute sind in keiner Weise bloss unsere Auffassungsweise der Substanz, so dass sie ihr nur in unserer Anschauungs- und Erkenntnisweise zukämen, sondern die Attribute sind die unendlichen und ewigen Seinsweisen, Formen und Gestalten der Substanz, in denen sie ist; und weil sie in ihnen sich ausdrückt, darum müssen wir sie auch und können sie auch nur in und durch ihre Attribute erkennen. Die uns erkennbaren Attribute sind Ausdehnung (Körperlichkeit) und Denken (Geistigkeit). Sie sind real, weil die Substanz in ihnen subsistiert. Die Ausdehnung existiert aber nur in ihrem unendlichen und ewigen Modus, der Gesamtheit aller Körper, und das Denken existiert nur in seinem unendlichen und ewigen Modus, der Gesamtheit aller Geister. Daher müssen die einzelnen Modi, in denen die Substanz da ist, ebenso objektiv real sein, wie die Substanz mit ihren Attributen ist. Was aus der notwendigen und unendlichen Modifikation eines göttlichen Attributs folgt (und das sind die einzelnen Dinge und Geister), existiert notwendigerweise so real, wie die Substanz. „Es giebt ausserhalb des Verstandes nichts als Substanz oder, was dasselbe heisst, deren Attribute und Modi.“ „Nichts existiert in Wirklichkeit, als Substanz und Modi, und die letzteren sind nichts anderes, als Affektionen der Attribute Gottes.“ Aus diesen Sätzen folgt die Realität der Modi, d. h. die Realität der Einzeldinge der Welt, der Körper

und der Geister. Sie sind so real, weil sie Affektionen der Attribute sind, in denen die Substanz wirklich ist. Wären die Modi nicht Wirklichkeit, so wären auch die Attribute nicht wirklich und demnach auch die Substanz selbst nicht. Die Einzelwesen, Körper und Geister, sind zwar endlich und vergänglich, aber die unendliche und ewige Reihe dieser endlichen Einzelwesen bilden die unendlichen und ewigen Modi, in denen die unendliche und ewige Substanz real ist. Somit sind die Dinge die notwendige und reale Erscheinungsweise der Substanz. Aber Phänomene können die Einzeldinge nur heissen, weil die Substanz wirklich in ihnen sichtbar und erkennbar wird, und das Wort Phänomene hat hier den Sinn von Manifestation. Die Welt der Dinge ist die Manifestation der Substanz, real durch die sie bewirkende und in ihnen seiende Substanz. Dagegen dürfen die Dinge nicht Phänomene heissen im Sinne von Imaginationen. Denn sie sind keine blossen Imaginationen unseres schauenden und vorstellenden Intellektes, denen in Wirklichkeit nichts entspräche. Die Dinge sind Affektionen der Attribute der Substanz, aber eben deswegen können sie nicht blosse Affektionen unseres Intellektes sein. Als blosse Vorstellungen unseres Intellektes wären sie nur ideal, als Manifestationen der Substanz sind sie real. Ein Phänomen ist real, wenn es Manifestation eines Realen ist; es ist ideal, wenn es blosse Imagination eines Realen ist. Die Welt ist real, weil sie Wirkung G o t t e s, nicht Wirkung u n s e r e s Intellekts, weder unserer Phantasie noch unseres Verstandes, ist.

Aber die Welt ist nicht bloss nicht unsere Imagination, sondern sie ist auch nicht blosse Imagination Gottes, so dass nur Gott real, die Welt aber ideal in Gott, Produkt der Phantasie und Anschauung Gottes wäre. Denn dies beides kommt Gott = natura = substantia nicht zu. Die Körper sind nicht Gedanken, Anschauungen, Phantasien Gottes, sondern Modi seines realen Attributs der Ausdehnung, reale Wirkungen, d. h. Folgen der Substanz, unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet. Die Geister aber sind das reale Denken Gottes, reale Ideen, reale Wirklichkeiten und Folgen seines Wesens, unter dem Attribut des Denkens betrachtet. Die Körper und die Geister haben dieselbe Realität, weil beide ihr Wesen und ihre Substanz in Gott haben und in beiden gleichermassen die Substanz ist und beide kraft der Attribute reale Wirkungen, d. h. Folgen der Substanz sind. Weil eben dem Denken Gottes dieselbe Realität, d. h. dieselbe objektive Wirklichkeit zukommt, wie der Ausdehnung und den Körpern, darum sind die Gedanken und Ideen Gottes wirk-

liche Geister, Realitäten, nicht blosse Idealitäten. Der Mensch ist also objektiv real als Körper und als Geist, beide haben gleiche Realität. Die Körperlichkeit, der Leib des Menschen ist nicht weniger real als seine Seele und diese nicht weniger als sein Leib Alles Existierende hat objektive Realität, denn alles Existierende ist Modus der Ausdehnung und Modus des Denkens Gottes, dem alle Realität zukommt. Man kann in keiner Weise Spinoza zum Idealisten und Phänomenalisten machen. Das hat Kuno Fischer durchschlagend und endgiltig nachgewiesen.

In einem andern wichtigen Punkte aber können wir uns mit Kuno Fischer nicht einverstanden erklären, sondern glauben uns auf Kants Seite stellen zu müssen, der hier das Richtige scheint getroffen zu haben im Verständnis Spinozas. Wir haben früher (Kap. IV, 6) gesehen, wie Kant Spinoza dafür verantwortlich macht, dass Leibniz die Substanz für Kraft erklärt. Spinoza sagt von der Substanz nie aus, dass sie Kraft sei, aber er sei schuld, dass man beständig die Inhärenz in Dependenz verwandle, und wenn einer die Dinge als Kraftwirkungen der Substanz auffasse, so sei das „ganz, wie Spinoza es haben wolle.“ Spinoza kann die Substanz nicht als Kraft bestimmen, weil ihr damit eine Determination, eine besondere Bestimmung, beigelegt würde; aber omnis determinatio est negatio; die Substanz, als Kraft bestimmt, wäre mit einer Negation behaftet, die Substanz muss aber aller Bestimmungen und Negationen bar sein, um das unendlich Seiende zu sein. Nach Spinoza kommt es also der Substanz nicht zu, Kraft zu sein, und wenn er doch immer von der unendlichen Macht Gottes redet und von den unendlichen Wirkungen Gottes, der alle Dinge wirkt, so ist das efficere nur ein consequi, wirken = folgen, notwendige Folge sein, denn Gott bewirkt die Dinge nicht anders, als wie das Dreieck seine drei Winkel wirkt, und bewirkt, dass diese gleich zwei Rechten sind. Indem er aber immer statt consequi und consequentia doch efficere und effectus sagt, so „will“ er eben das Missverständnis haben. Bei Spinoza ist das efficere doch offenbar keine Thätigkeit, nicht einmal Emanation, sondern einfache logische oder genauer mathematisch-geometrische Folge, aber er redet immer so, als wäre es ein Thun Gottes. Das ist's, was Kant Spinoza vorwirft.

Kuno Fischer nun erklärt sowohl die Substanz Spinozas für Kraft, als auch die Attribute. Sie sollen die Kräfte sein, durch welche die Dinge gewirkt werden. „Ist Gott die Ursache aller Dinge, so sind diese die Wirkungen Gottes, so ist Gott nicht bloss

ihre inwohnende, sondern zugleich ihre wirksame, ihre erzeugende Ursache. Wirksame Ursache ist Kraft. Gott ist die alleinige Ursache, daher ist auch er allein die alle Erscheinungen hervorbringende, in jeder auf bestimmte Art thätige Kraft; es giebt zahllose Erscheinungen, daher zahllose Kräfte, in denen die Wesensfülle Gottes besteht: Substantia constat infinitis attributis. Die Attribute Gottes sind seine Kräfte. Was könnten sie anders sein?"[1]) Spinoza, so wenden wir gegen Fischer ein, nennt Gott unzähligemale die Ursache aller Dinge, aber nie nennt er ihn die Kraft, und auch die Attribute nennt er nie die Kräfte Gottes. Es kann etwas Ursache sein, ohne Kraft zu sein; jedenfalls ist nach Spinoza wenigstens das Dreieck die kraftlose, unthätige Ursache seiner drei Winkel, denn das Dreieck ist keine Kraft und hat keine Kraft; Helena war die Ursache der Zerstörung Trojas, aber nicht durch ihre Kraft. Der Gott Spinozas ist so wenig durch seine Kraft die Ursache aller Dinge, als der Gott des Aristoteles durch Kraft die Ursache der Bewegung aller Dinge ist; wie der Gott des Aristoteles der unthätige, unbewegte Beweger ist, so ist der Gott Spinozas die unthätige, nicht durch Aktivität wirkende, nicht Kraft seiende Ursache der Welt, so wenig ist er Kraft, als das Dreieck durch Aktion oder Kraft seine Winkel wirkt. Erst bei Leibniz ist die Substanz auch die Kraft.

Aber auch die Attribute sind nicht die Kräfte Gottes. Wir leugnen nicht, dass an sich nichts im Wege stünde, die Attribute so aufzufassen; ja das System würde dadurch bedeutend an Klarheit und Bestimmtheit gewinnen. Denn es lässt sich nicht leugnen, wie schon Kant daran Anstoss nahm und sich ärgerte, dass Spinoza immer efficere statt consequi sagt, und causa immer als Realgrund statt bloss als Erkenntnisgrund, ratio, gebraucht und immer von den Wirkungen Gottes redet, wo er nur Konsequenzen aus Gott meint, so muss sich auch heute noch jeder Leser Spinozas daran stossen und ärgern. Das alles fiele weg und die Sache erhielte erwünschte und befriedigende Klarheit, wenn wir die Attribute als die Kräfte der Substanz und Gottes erklären dürften. Auch macht die gewandte Darstellung Fischers die Sache sehr plausibel. Gleichwohl hat Fischer mich nicht überzeugen können, und es bleiben schwere Bedenken dagegen zurück. Warum, das läge ja so nahe, nennt denn Spinoza selbst nirgends die Attribute klar und deutlich Kräfte? Wir finden nirgends den Gedanken weder ausgesprochen noch auch

---

[1]) K. Fischer, Gesch. der neuern Philosophie I, 2. S. 366, 3. Aufl. 1880.

nur angedeutet: Gott = Urkraft; die Attribute = die unzähligen Einzelkräfte. Wie viel Schwierigkeiten wären gehoben, Missverständnisse beseitigt, wie viel lichtvolle Klarheit gewonnen, wenn Spinoza auch nur ein einziges Mal klar und deutlich und unzweideutig Gott die Urkraft und die Attribute die Kräfte nennen würde. Der Polemik Kants gegen Spinoza wäre die Spitze abgebrochen; denn ist Gott Kraft, dann kann er auch Wille sein, und die Kräfte sind dann seine einzelnen Willensakte; dann kann er auch Verstand haben, und damit fällt die „Ungereimtheit der Grundidee" weg. Aber so wenig Substantia = Urkraft, so wenig sind die Attribute = Einzelkräfte. Es wäre zu schön gewesen! Fischer begründet seine Behauptung folgendermassen: Spinoza sage: „Gott, sofern er in zahllosen Attributen besteht, ist in Wahrheit die Ursache der Dinge, wie sie in sich sind." „Das heisst: Gott als Inbegriff der Urkräfte ist die Ursache der Dinge, sofern sie wirksamer Natur sind." Ich leugne nicht: Kräfte sind Ursachen und Ursachen können Kräfte sein. Aber nicht jede Ursache ist Kraft; es giebt Ursachen, die nicht Kräfte sind, und das System Spinozas verträgt keine Ursachen, die Kräfte sind. Seine Ursachen sind nur rationes, obgleich Spinoza, wie Kant richtig gesehen und getadelt hat, es „recht so haben will", dass man die rationes mit causae efficientes verwechsle und die Inhärenz zur Dependenz umwandle. „Bei Spinoza besteht, sagt K. Fischer, die Substanz, die gleich Gott ist, in einer Welt von Kräften." Nein, so ist's bei Leibniz, aber bei Spinoza besteht sie nur in einer Welt von Gründen, denn die Dinge folgen aus Gott, wie die Konsequenz aus der Ratio, oder vielmehr sie bestehen in Gott, wie die Winkel im Dreieck. „Die Attribute in der Lehre Spinozas sind demnach nicht Substanzen oder Atome, sondern Kräfte oder Potenzen." sagt Fischer; aber sie sind weder Substanzen noch Kräfte. Fischer beruft sich auf eine früher (S. 225—226 seines Werkes) angeführte Stelle, wo Spinoza selbst die Attribute Kräfte nenne. Die Stelle steht in Spinozas kurzgefasster Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück; aus dem Lateinischen übersetzt, Buch II, Kap. 19. Wir wissen nicht, welcher der beiden holländischen Übersetzungen Fischer sein Citat entnommen hat. Fischer behauptet, aus der Einheit Gottes und der Natur folge, dass es nur eine Ausdehnung giebt, die in der Natur selbst wirke und alle ihre Modifikationen, Bewegung und Ruhe, die Körper und ihre Zustände hervorbringe. Die Ausdehnung sei demnach ein wirksames Vermögen oder Kraft. „Und dasselbe, was wir hier von der Ausdehnung gesagt haben, wollen wir auch von dem Denken

und von allem, was ist, gesagt haben." (Bloss dies ist das Citat aus Spinoza). „Man behalte diese Stelle wohl im Auge, fährt Fischer fort, in der Spinoza unzweideutig lehrt: Dass Denken und Ausdehnung, wie die Attribute überhaupt, wirksame Vermögen oder Kräfte sind." Sehen wir aber das Citat an Ort und Stelle nach, so lautet es im Schlusssatz zwar so, wie Fischer citiert; aber die ganze Stelle besagt etwas ganz anderes und kann nicht dafür als Beweis genommen werden, dass bei Spinoza die Attribute Kräfte seien. Spinoza will beweisen, dass es in der Natur reale Körper gebe. „Dies zu zeigen wird uns nicht schwer sein, sagt er, nachdem wir bereits wissen, dass Gott und was Gott ist, den wir als ein Wesen von unendlichen Attributen definiert haben .... Da wir ferner schon bewiesen haben, dass das unendliche Wesen wirklich ist, so folgt zugleich, dass dieses Attribut (der Ausdehnung) auch etwas wirkliches sei .... Deshalb, fährt dann Spinoza fort, ist nun zu bemerken, dass alle die Wirkungen, welche wir von der Ausdehnung wirklich abhängen sehen, diesem Attribut beigelegt werden müssen, wie die Bewegung und Ruhe. Denn sofern diese Wirkungskraft nicht in der Natur wäre, wäre es unmöglich, wenn schon viele andere Attribute in derselben wären, dass jene sein könnten; denn wenn etwas wiederum etwas hervorbringen soll, so muss darin etwas sein, mittelst dessen es mehr als ein Anderes jenes Etwas hervorbringen kann. Dasselbe, was wir hier von der Ausdehnung sagen, wollen wir auch vom Denken, und von allem, was es giebt, gesagt haben." Dies sind die Worte Spinozas in der Übersetzung Schaarschmidts (siehe v. Kirchmann, Phil. Bibl. 18. Bd. S. 85—86). Es käme alles darauf an, wie das Wort „Wirkungskraft" im verlornen lateinischen Urtext gelautet hat. In keinem Fall vis, sehr wahrscheinlich aber causa efficiens. Causa efficiens ist aber noch lange nicht identisch mit vis. Spinoza nennt unzähligemale Gott die allmächtige Causa efficiens aller Dinge, aber er nennt ihn nie die Kraft, vis. So sind auch die Attribute im Sinne Spinozas zu verstehen als causae efficientes, aber darum darf man sie doch noch lange nicht Kräfte nennen. Es ist gänzlich unberechtigt, aus der deutschen Übersetzung „Wirkungskraft" den Schluss zu ziehen: also nennt Spinoza die Attribute Kräfte. Übrigens geht auch aus der Übersetzung Schaarschmidts deutlich hervor, was unter dieser „Wirkungskraft" zu verstehen ist. Denn im Satze vorher hat

Spinoza von den Wirkungen dieser Wirkungskraft geredet und ausdrücklich gesagt: „alle die Wirkungen, welche wir von der Ausdehnung wirklich abhängen sehen“: also Wirkungskraft ist das, wovon etwas abhängt, d. i. Grund, aus dem wir etwas folgen sehen. Dies nur ist im Geist und Sinn Spinozas gedacht und geredet. Wirkungskraft kann nur causa heissen, aber bei Spinoza ist causa = ratio, causa efficiens = ratio, de qua aliquid dependet sive ex qua aliquid consequitur. Es ist ein Fehlschluss, aus diesem Citat den Schluss zu ziehen: Spinoza halte die Substanz für die Urkraft und die Attribute für ihre Kräfte. Da müsste man doch deutlichere und unzweideutige und mehr Citate, als dieses einzige aus einer im Original nicht mehr vorhandenen Schrift genommene vorbringen können, um eine so folgenschwere Behauptung darauf zu gründen. Fischer sagt freilich: „Überall finden wir die Bestätigung der früheren Lehre.“ Aber in der Ethik findet er nur den einen Satz: „infinita cogitandi potentia“ zur Bestätigung. Aber dieses Citat passt erst recht nicht. Denn potentia ist wieder etwas ganz anders, als vis, Kraft. Der Stein hat die potentia der Bewegung, die Fähigkeit, die Potenz, das Vermögen, bewegt zu werden, aber er hat nicht die Kraft der Bewegung oder sich zu bewegen: Potenz ist noch lange nicht Kraft. Das Attribut der Ausdehnung ist die unendliche Potenz des Ausgedehntseins, und das Attribut des Denkens ist die unendliche Potenz des Denkens, aber weder das eine ist die Kraft auszudehnen, noch das andre die Kraft zu denken. Potenz ist nicht Kraft, sondern nur Möglichkeit, Fähigkeit des Werdens. Wir bleiben daher dabei, dass Spinoza die Attribute nie Kräfte nennt, weil sie es nicht sind, wohl aber sind sie (und dies gewiss) Potenzen. Die Ausdehnung, der Raum ist die unendliche Potenz zu allen möglichen Körpern, aber der Raum ist keine Kraft, die wirkt und schafft. Das reale Denken ist die unendliche Potenz zu allen möglichen Geistern, aber es ist keine Kraft, die Geister wirkt und zeugt. Die Attribute sind keine Kräfte.

Aber wir brauchen uns nicht darauf zu beschränken, Kuno Fischers Beweise zu entkräften und zu widerlegen; wir haben auch einen positiven und durchschlagenden Grund gegen die Ansicht, dass die Attribute die Kräfte sind, welche die Modi wirken. Spinoza erklärt nämlich öfter, dass die Modi, die Dinge, affectiones der Attribute seien. Er nennt sie nicht Affektionen der Substanz, sondern der Attribute. Das ist sehr zweierlei. Die Substanz kann überhaupt keine Affektionen haben oder erleiden. Es ist daher

ganz ungenau, wenn K. Fischer sagt, Spinoza nenne die Dinge in Rücksicht darauf, dass sie Modifikationen oder Accidenzen der Substanz seien, „Affektionen der Substanz." Das thut Spinoza nie. Die Dinge sind Modifikationen, welche die Attribute erleiden, denn Modifikationen sind Limitationen, Einschränkungen, und dies ist ein Afficiertwerden. Die Dinge sind Affektionen, „Erregungen"[1]) der Attribute; nämlich die Körper sind Affektionen, welche das Attribut der Ausdehnung erleidet, und die Geister sind Affektionen, welche das Attribut des Denkens einschränken. Spinoza sagt: Eth. I, Lehrsatz 25, Zusatz: „Die einzelnen Dinge sind nur die Affektionen der Attribute Gottes oder der Zustände, wodurch die Attribute Gottes sich auf eine feste und bestimmte Weise darstellen."

Die Attribute können also nimmermehr Kräfte sein, welche die Dinge aktiv bewirken, d. h. ins Dasein setzen, sondern sie erleiden es, dass Dinge aus ihnen folgen. Die Attribute verhalten sich zu den Modi, den Dingen, nicht aktiv, sondern passiv. Das Dreieck bewirkt nicht aktiv, thätig als Kraft seine drei Winkel, sondern es trägt sie als Zustand in sich; drei Winkel zu haben, ist seine feste bestimmte Weise, oder die drei Winkel sind die Affektionen des Dreiecks, die es an sich leiden muss. Bei Spinoza findet sich in Wirklichkeit nicht die geringste Spur davon, dass die Attribute Kräfte seien. Eine Kraft afficiert ein Anderes; was aber selbst afficiert wird, ist nicht Kraft und kräftig, sondern Potenz und leidend. Zwischen Gott und den Dingen findet nicht das Verhältnis statt, wie zwischen Kraft und Wirkung, causa efficiens und effectus, sondern nur wie zwischen substantia und accidens, oder inhaerens. So hat auch Kant das System Spinozas verstanden, denn, wie wir oben Kap. IV, No. 6 gehört haben, wirft er Spinoza vor, dass er „die allgemeine Abhängigkeit der Dinge von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache, indem er diese allgemein wirkende Kraft zur Substanz machte, ebendadurch jener ihre Dependenz in eine Inhärenz verwandelte." Kant tadelt es eben an Spinoza, dass er statt Gott als Kraft zu bestimmen, ihn nur als Substanz auffasse und daher die Dinge nicht als Kraftwirkungen Gottes (Dependenz) sondern nur als Inhärenzen und Accidenzen der Substanz bezeichnen könne, und dann doch „ganz so haben wolle," dass man die blosse Inhärenz mit Dependenz verwechsle und konfundiere.

---

[1]) „Erregungen" übersetzt v. Kirchmann, aber affectio heisst der Vorgang oder Zustand, in welchem ein Wesen ist, dem etwas angethan wird. Die Erregung folgt erst aus dem Vorgang des Afficiertwerdens.

Es ist aber sehr wichtig, zu konstatieren, dass nach Spinoza die Welt und die Dinge nicht wirkliche Kraftwirkungen Gottes, sondern nur der göttlichen Substanz inhärierende Accidenzen, Konsequenzen des Wesens Gottes sind. Denn wäre die Welt die Krafthat Gottes, dann liesse sich vielleicht ein Weg von Spinoza zu Kant finden, wie sich ein Weg von Leibniz zu Kant findet So aber nicht.

Wir haben also bei Spinoza zweierlei bezüglich der Welt gefunden:

1. die sinnlich erfahrbare Körperwelt ist so real, wie die Geisterwelt und beide so real wie Gott und die Substanz selbst;
2. die Körper und Geister sind nicht Kraftwirkungen Gottes, sondern nur Konsequenzen seines Wesens und Affektionen seiner Attribute.

Was lehrt nun aber Kant über die Welt? Spinoza ist ganzer und voller Realist; Kant dagegen stellt einen transscendentalen Idealismus auf, der ihm nur gestattet, empirischer Realist zu sein oder, deutlicher und passender ausgedrückt, er kann nur Phänomenalist sein. Kant scheidet nämlich die Welt in einen mundus sensibilis und einen mundus intelligibilis. Jenes ist die mit den Sinnen erfahrbare, in Raum und Zeit sich darstellende Erscheinungswelt, die eben nur für unsere Sinnlichkeit real ist, ausser unsern Sinnen und ohne sie aber gar nicht ist, der also keine objektive Realität zukommt, weil sie nur unsere Anschauungsweise, das Produkt unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes ist. Der mundus intelligibilis aber ist die Ideenwelt, die Geistwelt, deren Archetypus Gott ist. Sie ist die wirklich seiende, objektiv reale Welt, aber leider kann unser Intellekt, obgleich sie intelligibel heisst und ist, doch von dieser realen Welt auch nicht das Mindeste erkennen, weil unserem Intellekt die Fähigkeit dazu, nämlich die nötige intellektuelle Anschauung fehlt und wir statt dieser nur die sinnliche besitzen. Will unsere Vernunft doch in diese Welt eindringen, so gerät sie ins Schwärmen und Vernünfteln. Es bleibt ihr nur ein auf moralischen Gründen ruhender Vernunftglaube davon übrig.

Man könnte nun vielleicht sagen, die Scheidung der Welt in zwei Welten, wie Kant sie vornimmt, sei doch etwas Ähnliches, wie Spinozas Körperwelt und Geisterwelt. Der Unterschied ist nur der: bei Spinoza ist die Körperwelt so objektiv real, wie die Geisterwelt, bei Kant ist sie nur Erscheinung unserer Sinnlichkeit und unseres

Verstandes. Der Körperwelt Spinozas kommt Raum und Zeit wirklich zu als objektive Beschaffenheit, denn der Raum als Ausdehnung ist ein ewiges, notwendiges Attribut des Seienden selbst, d. i. der Substanz; bei Kant sind Raum und Zeit nur unsere Anschauungsformen und haben mit Gott nichts zu schaffen, und kommen den Dingen in Wirklichkeit nicht zu. Was aber Spinozas Geisterwelt anlangt, so sind die Geister für die Vernunft so klar und deutlich erkennbar, wie die Körper, und die Geister sind so real in Raum und Zeit und so vergänglich in Raum und Zeit, wie die Körper, denn der ordo idearum entspricht genau dem ordo corporum, und der Geist ist nur die reale Idee des dazu gehörigen Körpers, während bei Kant das Noumenon ausser Raum und Zeit und mit dem Phänomenon in keiner erkennbaren Verbindung steht. Spinoza und Kant stimmen auch bezüglich der zwei Welten nur im flatus vocis überein; jeder versteht etwas ganz anderes darunter.

Aber um so öfter und um so stärker betont man seit lange, dass doch Kants Ding an sich im Grunde nichts anderes, als Spinozas Substanz sei. Hier sei doch Kant, wenn nicht wirklicher Spinozist, doch auf dem Weg zum Spinozismus. Ist diese Rede zutreffend?

Das Ding an sich gehört zum eigentümlichen Inventar des mannigfaltigen Kantischen Gedankenhausrats und dieses alte Inventarstück versieht vielerlei Dienste. Gleich im Anfang der Kritik der reinen Vernunft taucht es im Gesichtskreis auf. Hier wird es gedacht als das, was die Sinnlichkeit affiziert und die Empfindungen, den Stoff unserer Anschauungen, erregt, woraus dann Sinnlichkeit und Verstand die empirischen Dinge, die Sinnendinge, bilden. An andern Orten zeigt es sich als das, was h i n t e r den Erscheinungen als ihr transscendentaler Grund liegt, was wir einräumen und annehmen müssen, obgleich wir uns bescheiden, dass wir nichts von ihm wissen können. In der Lehre von der Freiheit kommt es wieder zum Vorschein, da ist es identisch mit dem Vernunftwesen, das zusamt dem Sinneswesen den Menschen ausmacht. Und noch eins ist daran wunderbar: bald taucht es in der Mehrzahl als Dinge an sich, aber viel öfter in der Einzahl auf als „das Ding an sich“, als ob es überhaupt nur als einziges vorhanden wäre. Erscheint es in der Mehrzahl, dann ist's, als ob hinter jeder empirischen Einzelerscheinung, hinter jedem einzelnen Sinnending ein Ding an sich vorhanden sei, das ihm entspräche als seine intelligible Wesenheit und noumenale Wirklichkeit, und dann bildet die Vielheit

dieser Dinge an sich zusammen die intelligible Welt, den Mundus intelligibilis, die ewige Ideenwelt. „Das Ding an sich“ aber in der Einzahl weckt die Meinung, das Eine Ding an sich sei der einheitliche Grund der Mannigfaltigkeit, als welche sich uns die empirische Welt vorstellt.

Als das Ding an sich nun, d. h. als der einheitliche transscendentale Grund der Möglichkeit der Sinnenwelt soll es mit Spinozas Substanz identisch sein. Dies ist die beliebte Behauptung derer, die Spinoza und Kant zusammenbringen wollen. Allein, der Schein trügt, hier wie immer; bei genauer Betrachtung und sauberer Behandlung ist zwischen beiden ein unausgleichlicher Unterschied.

Spinozas Substanz nämlich ist der wirkliche Grund, die wahre Wesenheit, in der die Dinge ihr Sein haben und die in den Dingen ist. Jedes Ding der Welt, ob Körper oder Geist, ist eine Modifikation der Substanz selbst. Diese ist die erste und eigentliche Ursache des Daseins und des Wesens der Dinge. Sie steht also zu den Dingen in einem direkten Verhältnis, in dem von Ursache (in Spinozas Sinn) und Wirkung. Dagegen das Ding an sich steht zu den Sinnendingen in keinem direkten Verhältnis. Die Sinnendinge sind nicht Wirkungen des Dinges an sich; dies ist weder der eigentliche Grund ihres Daseins noch ihres Wesens, denn die Sinnendinge sind nach Kant die Wirkung unseres Gemütes, d. h. der Anschauungsformen unserer Sinnlichkeit und der Kategorien unseres Verstandes. Wir selbst, nicht das Ding an sich, produzieren die Sinnenwelt und sind die Ursache der Phänomenalwelt. Das Ding an sich steht nur mit uns Menschen in direktem Verhältnis, und zwar affiziert es unsere Sinnlichkeit und erregt sie zur Produktion ihrer Empfindungen, welche nicht das Ding an sich, sondern wir produzieren, wenigstens ihrer Form nach, und nur in Bezug auf die Materie der Empfindung verhalten wir uns bei dieser Affektion receptiv. Darum ist das Ding an sich auch weder in, noch hinter den Dingen, weder sind die Dinge in ihm, noch sind sie die Erscheinung des Dinges an sich, wie die Dinge bei Spinoza Erscheinungen und Modifikationen der Substanz selbst sind, die in ihnen und sie in ihr sind. Bei Kant steht der Menschengeist als Sinnlichkeit und Verstand zwischen dem Ding an sich und den Sinnendingen und hält beide getrennt und geschieden, so dass sie in keinem direkten Verhältnis stehen, und man von den Sinnendingen in keiner Weise auf die Beschaffenheit des Dinges an sich schliessen kann, während man nach Spinoza von den Modifikationen direkt auf die Attribute der Substanz schliessen

kann, weil die Dinge ja nur Wirkungen, Limitationen und Affektionen der Attribute der Substanz sind. Daher kann man Kants Ding an sich ganz gut und ohne Schaden gänzlich über Bord werfen und negieren, ohne dass dadurch die Sinnenwelt Schaden leidet, dagegen kann man in keiner Weise der Substanz entbehren, um die Dinge nach Spinoza zu begreifen, die Welt der Dinge ist unmöglich sowohl für das Sein wie für die Erkenntnis ohne die Substanz.

Ferner: Spinozas Substanz ist das wahrhaft und notwendig Seiende, das nicht nichtseiend gedacht werden kann. Kants Ding an sich ist eine Vernunftidee, ein Grenzbegriff, von dessen Sein, Dasein und Wesen und Beschaffenheit wir absolut weder etwas wissen noch sagen können.

Weiter: Spinozas Substanz ist das in sich und aus sich selbst Seiende, vom Ding an sich wissen wir nicht, von wannen es ist. Kant glaubt und versichert uns, Gott sei der Archetypus und Schöpfer des Dings an sich und der intelligiblen Welt, der durch seine intelligible Anschauung das Ding an sich zugleich denkt und schafft.

Endlich: Spinoza kann seine Substanz mit der Gottheit identifizieren, weil es Gott zukommt, die erste und einzig wirksame und direkte Ursache der Dinge zu sein; dagegen Kant konnte es nicht einmal im Traum einfallen, sein Ding an sich Gott zu nennen, weil es das überflüssigste und unpraktischste Ding von der Welt ist, ein Lückenbüsser zur Verdeckung unserer Unwissenheit; er nennt es euphemisch: Grenzbegriff. Gesetzt aber, es wäre möglich, Kants Ding an sich mit Spinozas Substanz für einerlei zu halten und darum zu vertauschen, so würde Spinozas Pantheismus durch das Ding an sich ebenso ruiniert, wie Kants Theismus durch die spinozistische Substanz über den Haufen geworfen würde. Denn Spinozas Substanz und Kants Ding an sich reimen sich eben nicht zusammen. Aus der Konfundierung dieser beiden heterogenen Grundbegriffe würde die heilloseste Konfusion unter allen übrigen Gedanken entstehen. Der deutschen Philosophie und insbesondere der erhofften Metaphysik ist daher mit derartigen Ratschlägen und Vorschlägen, Spinoza und Kant unter einen Hut bringen zu wollen, nicht gedient. In seinen letzten Lebensjahren hat Kant selbst ganz andere Gedanken gehegt, als solche Ausgleichsgedanken, um zwar nicht die Göttlichkeit der Natur — denn das hätte er nie zugegeben — wohl aber die Innenweltlichkeit resp. Immanenz Gottes im Menschengeist zu behaupten. Diese Idee sollte den Grundgedanken eines neuen Systems des transscendentalen Idealismus bilden, das Kant plante.

Damit hoffte er eine bessere Immanenz Gottes in der Welt aufzustellen als Spinoza. Diese Immanenz Gottes sollte nicht naturalistischer Pantheismus sein, sondern, indem sie nur die Immanenz Gottes im Menschengeist, in der Persönlichkeit, im Ich als moralischem Wesen, behauptet, die Überweltlichkeit Gottes d. h. die Erhabenheit Gottes über der Welt, als blossem Produkt des Menschengeistes, wohl zulassen. Damit gedachte Kant den Spinoza positiv zu überwinden. Dies ist das philosophische Vermächtnis Kants in seinem opus posthumum.[1])

Dies führt uns zum letzten Vergleichspunkt. Was sagen Spinoza und Kant vom Menschen?

Nach Spinoza ist der Mensch ein Naturwesen aus Körper und Geist bestehend, wie die andern Naturwesen, befasst in die unverbrüchliche Kette des Kausalnexus, dem alle Modi der Substanz unterliegen, ohne Freiheit und ohne eigene Wesenheit, daher auch ohne andere Bedeutung im Weltganzen, als wie die aller übrigen Weltwesen: Manifestation der Substanz zu sein. Er unterscheidet sich von den Tieren durch das Selbstbewusstsein und die Vernunft, die ihm eine adäquate Erkenntnis Gottes und der Welt ermöglichen. Durch diese Erkenntnis kann er sich einerseits von den Leidenschaften befreien, andererseits zur intellektuellen Gottesliebe erheben, die ihn von der Todesfurcht befreit, ja seiner Seele, die an sich so sterblich ist, wie der Leib, eine gewisse Unsterblichkeit verleiht, weil, wie Spinoza sagt, wenn die Seele sich mit Gott, der unveränderlich ist und bleibt, in Liebe vereinigt, sie dann mit demselben wird unveränderlich bleiben müssen, denn sie ist dann ein Teil der aus Gott unmittelbar entspringenden unendlichen Vorstellung Gottes.[2])

Ein ganz anderes Wesen ist aber der Mensch nach Kant. Er gehört als Vernunftwesen schon jetzt der intelligiblen, über Raum und Zeit erhabenen ewigen Welt an, und obwohl als Sinnenwesen in einer blossen Phänomenalwelt lebend, hat er die Aufgabe, kraft seiner intelligiblen Freiheit, nach welcher er kann, was er soll, auf Erden in einem Reich Gottes die Sittlichkeit zu verwirklichen. Dabei sind von Gott beide Welten, die ewige und die zeitliche, gesetzmässig schon so auf einander eingerichtet, dass die zeitliche Tugend im Jenseits ihren ewigen Glückseligkeitslohn finden wird.

---

[1]) In einem zweiten Artikel soll der bezügliche Teil des opus post. besprochen werden, da hier Kant ganz ausserordentlich oft den Namen Spinozas nennt.

[2]) Vgl. Spinozas Kurzgefasste Abhandl. von Gott, dem Menschen und dessen Glück. II, Kap. 23 u. Anhang Kap. 2.

Wenn beide Philosophen darin einig sind, der Menschenseele eine gewisse Unsterblichkeit zu sichern, so unterscheiden sich doch beide darin fundamental, dass nach Spinoza der einzige Weg zu diesem Ziel die adäquate Gotteserkenntnis, dagegen nach Kant die aus Achtung vor dem Gesetz erfüllte Pflicht ist. Der Hauptunterschied in der Gesamtauffassung des Menschen bei beiden Philosophen ist der, dass der Mensch bei Spinoza nur ein vergängliches Naturprodukt, bei Kant aber von Hause aus eine für ein ewiges Geistesleben geschaffene sittliche Persönlichkeit ist. Auch hier giebt es keinen Ausgleich der entgegengesetzten Anschauungen.

Wenn daher auch Kant in seinen Schriften nie gegen den „Spinozism" polemisiert hätte, so müssten wir doch die gewaltige Differenz zwischen beider Philosophen Grundanschauungen konstatieren, eine Differenz, die so gross ist, dass auch in den besonderen Konsequenzen, in welche beider Denker Ansichten auslaufen, geradezu nirgends sich Übereinstimmung findet, und nur durch verschiedene Umbiegungen der Ansichten beider sich oberflächliche Ähnlichkeiten herausfinden lassen.

Welche Konsequenz ergiebt sich aber nun aus unsern Darlegungen für die Thesis, von welcher unsere Untersuchungen ausgegangen sind, nämlich dass die Theoreme beider Denker Fermente für das philosophische Denken der Gegenwart seien? Doch offenbar in erster Linie die Konsequenz, dass es ebenso unthunlich wie unmöglich ist, einfach in eklektischer Weise aus den Systemen beider einzelne Lehren herauszuschneiden, um sie in einer neuen Theorie zusammen zu schweissen, also etwa aus Spinoza das Theorem von der göttlichen Substanz und ihrer Immanenz in der Welt und von Kant seine phänomenalistische Erkenntnistheorie oder überhaupt seinen vieldeutigen „Idealismus". Fermente können die Theoreme beider Philosophen nur in der Weise sein, — und das ist die zweite Konsequenz — dass sie das Denken der Gegenwart anregen, um die genannten Probleme in neuer Weise so zu untersuchen, dass eben nicht so einseitige unausgleichbar sich widersprechende Lösungen derselben resultieren, wie die sind, auf welche jene beiden Denker verfielen. Die dritte Konsequenz ist aber die, dass, wie die neuen Lösungen auch ausfallen mögen, sie jedenfalls so gründlich in der Durchführung, so befriedigend im Eindruck, so überwältigend in der Konsequenz sein müssen, wie die sind, welche Spinoza und Kant von ihren einseitigen, sich widersprechenden Standpunkten und Prinzipien aus gegeben haben.

VII. Nachtrag.

Nachdem diese Arbeit seit Monaten schon der Redaktion der Kantstudien übergeben war, kommt mir, eben als der Druck beginnen soll, durch gütige Vermittelung eben dieser Redaktion die interessante und wertvolle Leipziger Inaugural-Dissertation: „Der Pantheismus Kants von Justus Schultess, Kandidat des Predigtamtes“ (Halle, 1900) zu. Diese erhebt sich weit über das gewöhnliche Niveau derartiger Arbeiten nicht bloss durch Scharfsinn und Tiefsinn der Kombinationen, sondern auch durch die Originalität ihrer Ausgangspunkte und Resultate bezüglich des behandelten Themas. Meine Arbeit wäre unvollständig, wenn ich nicht zum Inhalt dieser Dissertation Stellung nähme, wiewohl diese nicht gerade „Spinozismus“ bei Kant nachzuweisen die Absicht hat und auch nur nebenbei und gelegentlich das Verhältnis Kants zu Spinoza berührt.

Der Verfasser findet den „Pantheismus bei Kant“ ganz wo anders, als wo man ihn bisher gesucht hat. War man nämlich bisher der Meinung, im „Ding an sich“ liege das zum Pantheismus neigende Element des Kantischen Systems (vergl. oben S. 286), so lässt Schultess diesen erkenntnistheoretischen Grenzbegriff mit Recht gänzlich beiseite, um auf ganz andere Weise mit Hilfe „mannigfacher Kombinationen“, „Ergänzungen“ und „äusserster Konsequenzen“ (S. 39, 68, 111) nachzuweisen, wie „verborgen in den Tiefen“ der Kantischen Grundgedanken über Gott und Mensch, Freiheit und Unsterblichkeit, Vernunft- und Sinnenwelt, Natur- und Sittengesetz ein Pantheismus oder wenigstens demselben „aufs nächste Verwandtes“ und Analoges stecke, durch dessen Erkenntnis das ganze Gedankensystem eigentlich erst an Koncinnität und Durchsichtigkeit gewinne. Der Verfasser will damit keineswegs etwa Kant zu einem Vertreter des Pantheismus umstempeln, sondern eben nur zeigen, dass „Kants Ideen mit logischer Schärfe gedacht“ Verwandtschaft mit jenem zeigen. Aber der Pantheismus, den er nachweist, ist gar nicht ein spezifisch spinozistischer; nur in einem Stück, hinsichtlich der pantheistischen Auffassung der Unsterblichkeitslehre, glaubt der Verfasser zwischen Spinozas und Kants Auffassung besondere Verwandtschaft oder Ähnlichkeit zu finden (S. 32). Wenn er aber an anderer Stelle (S. 52) von Kant behauptet, dass „er gerade dem System Spinozas eine gewisse Sympathie“ entgegenbringe, und dass „dafür doch so manches Wort in seinen Schriften zu sprechen“ scheine, so hat mein Artikel oben ausführlich das Gegenteil nachgewiesen, das durch des Verfassers Ausführungen nicht entkräftet wird. Aber für den Verfasser,

der ja nicht speziell das Verhältnis Kants zu Spinoza schildern will, auch nicht die spezielle Frage untersucht, ob in Kants System Spinozismus zu finden sei oder nicht, sondern nur im allgemeinen nach verborgenen, pantheistischen Ideen in Kants System sucht, für den thut es gar nichts zur Sache, ob Kant selbst sympathisch oder antipathisch dem Spinoza gegenüber stand. Er hätte sich darum die irrtümlichen Bemerkungen darüber ersparen können; denn was er sonst vorbringt, genügt vollständig, um den Leser zu überzeugen, dass eine solche pantheistische Ausdeutung und Ergänzung Kants, wie er sie giebt, gar wohl möglich ist und ihren hinreichenden Grund in den Ideen hat, mit denen Kant in seinem System operiert. Aber es sei ausdrücklich gesagt: „in den Ideen, mit denen Kant operiert.“ Denn es muss bestritten werden, dass dies gerade spezifisch „Kantische Ideen“ sind und dem „Kantischen System“ eigen seien. Kants System, wie der Verfasser thut, pantheistisch auszudeuten und zu ergänzen, was dazu fehlt, ist ganz gut möglich genau aus demselben Grund und genau aus denselben Ideen, wonach die Araber schon des Aristoteles System mit Fug und Recht pantheistisch interpretiert haben. Wenn das Pantheistische und damit Verwandte im spezifisch Kantischen läge, dann wäre es doch offenbar nicht gut möglich, Kant dennoch nicht zu den „berufenen Vertretern“ des Pantheismus zu zählen, wie doch auch der Verfasser nicht thun will. Kant aber konnte Zeitlebens ein Feind alles Pantheismus sein und bleiben, weil das ihm, seinem persönlichen Denken, seiner Gesinnung und seinem Gedankensystem Eigentümliche durchaus unpantheistisch, vielmehr streng theistisch war. Dagegen wenn man die Ideen, mit denen auch Kant operiert, von ihren spezifisch Kantischen Schalen und Hülsen befreit, wenn man „in die Tiefe“ dieser Ideen hinabsteigt; das, was „verborgen“ darinsteckt, enthüllt und dann noch die nötigen „Kombinationen“, „äussersten Konsequenzen“ und „Ergänzungen“ anbringt — dann, aber auch nur dann stösst man genau, wie bei Aristoteles, so auch bei Kant auf die Idee, welche zugleich auch Grund- und Eckstein alles Pantheismus ist. Es ist die Idee der Vernunft (*νοῦς*). Bei Aristoteles wie bei Plotin, bei Kant wie bei Hegel liegt das pantheistische Element darin, dass die Vernunft das *ἓν καὶ τὸ πᾶν* des Systems ist. Diese Vernunft ist das Absolute, das Göttliche, Ewige an sich und zugleich das Göttliche, Ewige in der Welt und das Göttliche, Ewige, Unbedingte im Menschen; sie ist das Wesen aller Wesen, welche nur Wesen und Sein haben, sofern dieses Unbedingte, die Vernunft, in ihnen ist. Was nicht Vernunft ist oder Vernunft

an sich hat, ist überhaupt nicht und hat kein Wesen, sondern ist nur scheinende Erscheinung. Vernunft aber ist ein Allgemeines, Eines, überall seiner Natur nach Gleiches und Identisches, was sich nicht teilen und trennen lässt. Ist die Vernunft, der *νοῦς*, die *νόησις νοήσεως* das eigentlichste Wesen Gottes und zugleich das eigentlich Göttliche und Wesenhafte des Menschen, ist der Mensch nur als Vernunftwesen, nicht als Sinnenwesen, wirklich seiend und wahrer Mensch, dann ist Mensch = Gott und umgekehrt, dann feiert die Gottheit im Menschen ihre Selbstdarstellung. Ist die Welt zu scheiden in eine Vernunftwelt und eine bloss scheinende und erscheinende Sinnenwelt und ist die erstere nur die wahre, seiende, die ewige, göttliche Welt, dann ist auch die Welt = Gott. So ist Gott = Mensch = Welt, denn das Wesen von allem ist die Vernunft, das Eine. Ist Freiheit = Autonomie der Vernunft als praktischen, dann ist das freie Vernunftwesen, der Mensch, Herr seiner selbst und der Welt und bedarf keines Gottes; er ist wie Gott, und es ist ein „Fehler", noch einen besonderen Gott ausser und über dem Menschen zu statuieren. Die Idee Gottes ist nur eine nach aussen geworfene Projektion, ein Spiegelbild des eigenen, autonomen, freien, vernünftigen Ichs. Gott ist Alles in Allem, weil Alles in Allem die Vernunft ist.

Mit Scharfsinn und Geschick hat nun Schultess die interessante chirurgische Operation an Kant vorgenommen und vollzogen, die Kantische Haut, Muskeln und Fleischteile sorgfältig abzuschälen, bis endlich nur die Knochen des Vernunftgerüstes übrig blieben und zu Tage traten, welche die pantheistische Struktur und Komposition an sich tragen. Freilich bedurfte es dann dabei doch noch der mannigfachsten Kombinationen und Ergänzungen, um die entdeckten disjecta membra poëtae zu einem zusammenhängenden, ganzen Skelett des Pantheismus zusammenzufügen, und es ging dabei nicht ab, ohne auch gerade solche Fleischteile des Systems, welche spezifisch Kantische Physiognomie trugen, für „Inkonsequenzen" und „Fehler" Kants zu erklären.

Seit Anaxagoras aber liegt fast jedem philosophischen System, das nicht purer Materialismus ist, die „Vernunft" als materiales Prinzip zu Grunde; die Vernunft aber, weil allgemein und eins, ist pantheistisch veranlagt, darum wird man auch die meisten Systeme pantheistisch deuten und „einen gewissen Pantheismus" und mindestens „Verwandtschaft" mit solchem entdecken können. Und weil seit Anaxagoras auch fast kein System der pantheistisch veranlagten Vernunft entbehren konnte, ist Jacobi zur Behauptung verführt worden, alle Philosophie sei von Haus aus pantheistisch und könne gar nicht

anders, sondern müsse naturnotwendiger und konsequenter Weise zum Pantheismus führen. Jedenfalls hätte Jacobi an der Schultess'schen Dissertation mit ihren pantheistischen Resultaten seine helle Freude gehabt, und Kant selbst würde vielleicht etwas betroffen, aber so energisch, wie möglich, erklärt haben, was bei dieser Sektion herauskomme, sei eben durchaus nicht mehr sein System, sondern eine alte pantheistische Vernunftschablone, die man jedem unterschieben könne, der von der Vernunft Gebrauch mache.

Eins aber würde auch Kant zugegeben haben, nämlich, dass der Verfasser richtig herausgefunden und schön ins Licht gestellt habe, worin eigentlich das allzeit behauptete „Göttliche" des Menschen bestehe. Bisher seit Heraklit habe man dieses Göttliche in der Vernunft des Menschen nur sofern, als sie Intelligenz, theoretisches Vermögen, sei, gefunden; er aber (Kant) weise es nach in seiner praktischen Vernunft und in der sittlichen Freiheit seines intelligiblen Wesens. Dadurch allein sei der Mensch gottverwandt, heilig und eines ewigen Lebens würdig. Dies nun uns dargelegt zu haben, sei ein dankenswertes Verdienst des Verfassers um sein (Kants) System. Er müsse sich aber nichts destoweniger jene „äusserste Konsequenz" verbitten, wonach der Verfasser schliesse, dass durch eben diese Gottverwandtschaft „die Grenze zwischen Gott und dem Menschen fliessend" erscheine und der letztere angesehen werden müsse, „als die vollkommenste Selbstdarstellung Gottes" (S. 28). Ein besonnener Schluss daraus werde nur der sein, dass das menschliche Bewusstsein und die vernünftige Persönlichkeit des Menschen die Offenbarungsstätte Gottes oder, um einen Schellingschen Ausdruck zu gebrauchen, das „Gottsetzende in der Welt" sei; denn er (Kant) müsse konsequent und konstant verneinen, dass mit seiner Idee Gottes als dem „Ideal der reinen Vernunft" eine Entwicklung vom Unbewussten zum Bewusstsein, vom Unpersönlichen zur Persönlichkeit verträglich sei weil „das Unbedingte", das die menschliche Vernunft allem Bedingten vorauszusetzen sich gedrungen fühle, selbst nicht die unbedingte Bedingung alles Bedingten sein könnte, wenn ihm nicht auch wesentlich und ewig schon „Verstand und Wille", „Absicht und Technik" zukäme. Sein System zeige also trotz allem keine Neigung zum Pantheismus. Im übrigen erkenne er geziemend an, wie sehr der Verfasser sich in seine (Kants) Schriften hineingearbeitet habe, denn er komme ihm sogar im Stil der ungefügen, langgestreckten Perioden (S. 31, 41 und 67 finden sich Sätze von 17—20 Zeilen) fast gleich. Dem Ähnliches würde vielleicht Kant erwidert haben.

Kant contra Haeckel.

Erkenntnistheorie gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus.

Von Erich Adickes in Kiel.

Motto: „Konsequentes Denken bleibt eine seltene Natur-Erscheinung."
Haeckels Welträtsel (S. 439).

Seit Büchners „Kraft und Stoff" (1855), der Bibel des Materialismus, ist kein philosophisches Werk in deutscher Sprache veröffentlicht, das einen so durchschlagenden Erfolg gehabt hätte, wie E. Haeckels „Welträtsel" (1899). Büchners Schrift erschien 1898 in 20. Auflage. Von den „Welträtseln" waren nach Mitteilung des Verlegers (E. Strauss in Bonn) in wenigen Wochen vier starke Auflagen (10000 Exemplare) vergriffen. Viele bedeutende gedankenvolle philosophische Werke sind in den letzten 50 Jahren geschrieben, darunter manche von bleibendem Wert auch für kommende Jahrhunderte. Trotzdem: die meisten unter ihnen mussten sich mit einer beschränkten Anzahl von Lesern begnügen. Von Haeckels „Welträtseln" gilt Cäsars „veni, vidi, vici". Und nicht ein kleines populäres Büchelchen fand solch rasche Verbreitung, sondern ein respektabler Band von 473 S. gr. 8°, vollgepfropft mit Fremdwörtern und durchaus nicht arm an Detailgelehrsamkeit. Das giebt zu denken.

Zum Teil hat dieser Erfolg seinen Grund ohne Zweifel darin, dass Haeckel Naturforscher ist. Wir stehen im Zeichen der Naturwissenschaft. Von ihr erwarten weite Kreise „der Weisheit letzten Schluss". Und wenn nun ein Mann von der wissenschaftlichen Bedeutung Haeckels voll Siegeszuversicht verspricht, die Welträtsel nicht nur aufzugeben, sondern auch zu lösen: wie sollte da nicht die gläubige Menge staunend aufhorchen!

Dazu kommt ein Weiteres! Naturwissenschaft und Philosophie, einst eng verbunden, sind feindliche Geschwister geworden. Klaftertief zeigte sich der Spalt, der beide trennt, beim Sturz der spekulativen Philosophie. Seitdem arbeitet man von beiden Seiten daran, die Verbindungsbrücken wieder herzustellen. Aber bisher ohne ent-

scheidenden Erfolg! Auch jetzt noch herrscht oftmals bittere Fehde, wo gegenseitige Anregung und Befruchtung am Platz wäre. Desto gespannter ist die Aufmerksamkeit, wenn aus dem naturwissenschaftlichen Lager heraus eine Stimme sich erhebt und eine neue Weltanschauung verkündet.

Auch Büchner war Naturforscher. Doch Haeckel erhebt sich weit über ihn: er hat neue Wege eingeschlagen, reiche Anregungen sind von ihm ausgegangen, wichtige Resultate verdankt man seiner Arbeit. Beide Männer drängte es zu Synthesen, der intellektuelle Einheitstrieb war stark in ihnen entwickelt, mit einem Prinzip suchten sie die ganze Welt zu umfassen. Und trotzdem: als Philosophen sind beide vollständige Nullen!

Wie kommt das? Sie sind ganz und gar von dem einen Triebe erfüllt. Über dem Bedürfnis nach Einheit vergessen sie die in der Welt faktisch herrschende Vielheit und übersehen die Schwierigkeiten, welche sich ihrer Weltformel eben wegen deren Einfachheit entgegenstellen. Beide sind echte Dogmatiker: in die einmal gefasste Meinung sind sie völlig verrannt. Mögen die Gegeninstanzen noch so zahlreich sein, mögen sie sich in der nächstliegenden Erfahrung noch so stark aufdrängen: sie werden nicht beachtet, die Augen beider Forscher sind wie geschlossen für alles, was mit ihren Theorien nicht in Übereinstimmung steht. Möglichkeit oder gar Notwendigkeit einer Generalrevision ihrer Ansichten liegt für sie ganz ausserhalb des Gesichtskreises. Hypothesen werden zu Dogmen, die Grenzen zwischen Möglichem und Wirklichem verwischen sich, und selbst das Unmögliche erscheint als notwendig, wenn es in den Zusammenhang ihres Denkens passt. Mit der Sonde gesunder Kritik die schadhaften Stellen ihres Systems aufzusuchen, verstehn sie nicht.

Und vor allem, es fehlt ihnen das, was zwar nicht genügt, einen zum Philosophen zu machen (dazu gehören noch manche andere Sachen!), was aber, wenigstens heutzutage, die ganz unentbehrliche Vorbedingung für jedes Philosophieren ist: die erkenntnistheoretische Durchbildung. Dass es Grenzen für das menschliche Erkennen giebt, und zwar sehr euggesteckte, unüberschreitbare, wissen sie wohl von Hörensagen, aber ihr Denken hat dies Wissen nicht in sich aufgenommen, seine Siegesgewissheit ist dadurch nicht herabgestimmt. Und wenn Haeckel sich auch dann und wann etwas reservierter ausdrückt, so sind das doch nur flüchtige Anwandlungen von edler Bescheidenheit oder — greisenhafter Schwäche, die auf jeden Fall

das Ganze seiner Denkungsweise durchaus nicht zu modifizieren vermögen und sofort verschwinden, wenn es bei den Einzelfragen zur Entscheidung kommt. Dann ist des Rätsels Lösung doch stets entweder schon in Haeckels Hand oder steht wenigstens in naher Aussicht: die naturwissenschaftliche Forschung ist durch keine Schranken eingeengt, es giebt für sie kein undurchdringliches Dunkel. Auch nur ein „Ignoramus“ zu sprechen, fällt Haeckel schwer: ein „Ignorabimus“ würde ihm nicht weiser Selbstprüfung, sondern feigem Misstrauen in die eigene Kraft oder träger Zufriedenheit mit halb Erreichtem zu entstammen scheinen.

Für so manches, was ein Jeder, der im philosophischen Denken auch nur einigermafsen geschult ist, als Binsenwahrheiten betrachtet, geht Haeckel (ebenso wie Büchner) jedes Verständnis ab. Vor allem für die Fundamentalerkenntnis, dass die uns nächstliegende Erfahrung die geistige ist, dass nicht materielles, sondern psychisches Geschehn das uns Bestbekannte und primär Gegebene ist. So kommt es denn, dafs ihre Weltanschauungen nicht, wie andere Weltanschauungen, Aufrisse sind, denen an sich ein wirkliches Gebäude entsprechen könnte, dass sie vielmehr Pläne darstellen, auf Grund deren nirgends, nicht einmal in einem Wolkenkuckucksheim, einen Bau aufzuführen möglich wäre, Pläne, bei denen das Dach in der Erde ruht, während die Grundmauern hoch oben in den Lüften schweben.

Das ist der Grund, weshalb man die Unhaltbarkeit ihrer Systeme erweisen kann: sie zählen nicht unter die zwar nicht demonstrierbaren, eben darum aber auch nicht widerlegbaren Weltanschauungen. Sie können, wie ich zeigen werde, ad absurdum geführt werden auf Grund erkenntnistheoretischer und methodologischer Erwägungen. Und diese Erwägungen sind nicht meine Erwägungen: sie sind Gemeinbesitz der ganzen modernen Philosophie, soweit sie überhaupt eine wissenschaftliche Fundamentierung für die Glaubensüberzeugungen ihrer Metaphysik anstrebt. Meine Darlegungen können deshalb den Anspruch erheben, nicht für Bedenken eines einzelnen Philosophen oder gar für Grillen eines Feindes der Naturwissenschaften gehalten zu werden. Im Namen der wissenschaftlichen Philosophie möchte ich Haeckel widerlegen, ja sogar im Namen der eigentlich führenden Geister auf naturwissenschaftlichem Gebiet, soweit ihre Gesamtansicht erkenntnistheoretisch orientiert ist.

Meine Hauptargumente sind zwar nicht erst von Kant in die philosophische Betrachtung eingeführt. Aber er hat sie in besonders eindringlicher Weise geltend gemacht und nicht wenig dazu beige-

tragen, dass aus ihnen „ewige Wahrheiten“ wurden, die heutzutage unter allen Wissenden als etwas durchaus Selbstverständliches gelten. Deshalb habe ich meinem Aufsatz den Titel „Kant contra Haeckel“ gegeben. Nicht als ob ich die einzelnen Ansichten Kants denen Haeckels entgegenstellen und für jene eintreten wollte. Das könnte ich in sehr vielen Fällen gar nicht, weil ich sie nicht zu teilen vermag. Ich will durch den Titel nur andeuten, dass meine Haupteinwände nicht auf mich als Einzelpersönlichkeit zurückgehn, dass sie vielmehr schon durch Kant zum Gemeingut der ganzen modernen wissenschaftlichen Philosophie geworden sind, als deren Sprecher ich bloss auftrete.

Im Mittelpunkt meiner Ausführungen steht der Nachweis, dass es unmöglich ist, aus der Materie und ihren Bewegungen das geistige Leben zu erklären; dass die ganze materielle Welt (also die Welt der Naturwissenschaft) nur eine Welt von Erscheinungen ist und die Materie, die Körperlichkeit nichts als eine Schöpfung unseres Geistes; dafs es darum unsinnig ist, die Materie zum Ausgangspunkt zu nehmen und aus ihr die geistigen Erscheinungen ableiten zu wollen.[1])

I.

Läse Haeckel meine Einwände, so würde er wahrscheinlich missbilligend oder gar indigniert fragen: „Was soll das mir? Ich bin doch kein Materialist!“ Er könnte mich auf seinen Vortrag vom Jahre 1892 verweisen, wo er sich bitter darüber beklagt, dass gegen seine „monistische Ansicht des Verhältnisses von Kraft und Stoff, von Geist und Materie“ so häufig der Vorwurf des Materialismus erhoben werde. „Ich habe schon früher wiederholt dargethan, dass mit diesem vieldeutigen Schlagworte gar nichts gesagt ist; man könnte an seine Stelle ebensogut das scheinbare Gegenteil ‚Spiritualismus‘ setzen. Jeder kritische Denker, der die Geschichte der

[1]) Der hier abgedruckte Aufsatz bildet den ersten Teil einer Broschüre, die unter dem Titel „Kant contra Haeckel“ gleichzeitig im Verlag von Reuther & Reichard erscheint. In zwei weiteren Kapiteln führe ich aus, 1. dass Haeckel das, was ihm am meisten am Herzen liegt: Einheitlichkeit der Weltanschauung auch auf anderem, philosophischerem Wege hätte erreichen können; 2. dass ausserhalb der Erscheinungswelt für die Naturwissenschaft und für die Wissenschaft überhaupt leerer Raum ist, dass es vom Transscendenten kein Wissen, sondern nur Glauben giebt, dass darum auch Haeckel ein Gläubiger und sogar ein Erzgläubiger ist, trotz all des Hohnes und Spottes, mit dem er jeden Glauben verfolgt. Das Schlusskapitel endlich enthält einige Betrachtungen über den wundersamen Erfolg der „Welträtsel“, seine Ursachen und seine Bedeutung als Zeichen der Zeit.

Philosophie kennt, weiss, dass solche Schlagworte in den wechselnden Systemen die verschiedenste Bedeutung annehmen . . . Klar und unzweideutig ist dagegen unser Begriff des Monismus oder der ‚Einheits-Philosophie'; für ihn ist ein ‚immaterieller lebendiger Geist' ebenso undenkbar, als eine ‚tote geistlose Materie'; in jedem Atom ist beides untrennbar verbunden"[1]).

Ich meine doch, die Geschichte der Philosophie lehrt etwas Anderes. Sie zeigt zwar klar, dass mit den kurzen resümierenden Bezeichnungen auf „—ismus, —ist, —ianer" oftmals grosser Missbrauch getrieben ist, aber anderseits auch nicht weniger klar, dass „Monismus" gerade eines der vieldeutigsten Schlagworte, „theoretischer Materialismus" dagegen ein relativ bestimmter, fest begrenzter Begriff ist. Womit nicht geleugnet werden soll, dass er im Lauf der Entwicklung Schwankungen und Fortbildungen unterworfen gewesen ist. Fr. A. Lange hat uns in vortrefflicher Weise ihre Geschichte geschrieben. Aber das Gemeinsame überwiegt doch bei weitem das, was die verschiedenen Begriffsbedeutungen von einander trennt. Durch alle Wandlungen hindurch hat sich eine gewisse Summe von Merkmalen als bleibender Kern erhalten.

Ein Zwiefaches kommt vor allem in Betracht. 1. Für jede Art des Materialismus ist die Welt ohne innere Einheit, ohne Sinn, ohne Zweck, ohne Plan; das Ganze wie das Einzelne, Leben und Tod: nichts hat tiefere Bedeutung. Eine stetig fortschreitende Entwicklung in aufsteigendem Sinn giebt es nicht. Wohl überlebt das Zweckmässige. Aber wie lange? Das ganze organische Leben ist ja nur eine Episode; ist sie beendet, dann giebt es wieder nur Unbelebtes, wie es in der Unendlichkeit der Vergangenheit vor Entstehung des ersten Organismus nur Unbelebtes gab. Und das geistige Leben? Es ist noch viel, viel nichtiger und flüchtiger. Nicht das eigentliche Wesen der Welt haben wir in ihm zu erblicken, sondern einen Ausnahmefall, eine Abnormität, zwar durchaus gesetzmässig entstanden, aber doch eine Seltsamkeit, die zum Andern nicht so recht passen will. Dem kurzen Spiel einer Eintagsfliege ist es vergleichbar, schwebend über dem Meer der Ewigkeit und Unendlichkeit (Büchner). Daher ist es ohne dauernde Früchte. Ja, die geistigen Schöpfungen

[1]) Haeckel: Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers, vorgetragen am 9. Oktober 1892 in Altenburg beim 75jährigen Jubiläum der Naturforschenden Gesellschaft des Osterlandes. 8. verb. Aufl. Bonn. 1899. S. 26/7. (Von mir citiert als M., die „Welträtsel" als W.)

sind noch vergänglicher als die materiellen Dinge, denn von diesen bleibt doch wenigstens die Materie, mögen die Formen, welche sie annimmt, noch so sehr wechseln. Aber Gedanken, Ideen — was bleibt von ihnen? Sie werden verweht, als wären sie nimmer dagewesen. Nur soweit sie sich materiell darstellten und verkörperten, auf Papier durch Tinte und Druckerschwärze, oder in Stein und Eisen, Farbe und Thon: soweit bleibt wenigstens die Materie ihrer Verkörperung. Und indem sie allein bleibt und beharrt durch tausend und aber tausend neue Gestaltungen und Zusammensetzungen hindurch, legt sie ein beredtes Zeugnis ab für ihre Suprematie über jene Welt des Geistes, auf die der Mensch so stolz ist. Den letzten Grund hat diese Suprematie darin, dass 2. alles Geistige durch Materie verursacht ist. Es ist eine Wirkung, welche hier und dort bei besonderen Konstellationen der Materie sich zeigt. Nicht nur, dafs es Geistesleben da allein giebt, wo Materie ist — dann wäre ein Parallelismus zwischen beiden denkbar. Der Materialismus behauptet mehr: das Psychische soll in direkter Abhängigkeit von der Materie stehen.

Wird die materialistische Weltanschauung ganz streng durchgeführt, so darf als wirklich nichts angenommen werden ausser bewegter Materie und leerem Raum. Und das Nächstliegende ist, die Materie atomistisch zu denken: ihre letzten Teile also nur durch Grösse und Form verschieden, ohne irgend welche innern Qualitätsunterschiede. Aus der mannigfaltig verschiedenen Lage, Anordnung und Bewegung der einzelnen Atome müsste dann die ganze vielgestaltete, bunte, leuchtende, tönende Welt erklärt werden.

In dieser starren unerbittlichen Konsequenz, bei der die Tollheit doch wenigstens noch Methode hätte, ist der Materialismus nie aufgetreten, selbst im Altertum nicht. Damals kam er ihr am nächsten. Aber den Atomen wurde auch verschiedene Schwere angedichtet: angeblich ein blosser Quantitätsunterschied wie Grösse und Form, in Wirklichkeit aber ein innerer Qualitätsunterschied oder, wie wir heute uns auszudrücken pflegen, die Wirkung einer Kraft: der Anziehungskraft.

Was im Altertum sich nur heimlich einschlich, wird heutzutage mit Pomp empfangen: neben der Materie ist jetzt die Kraft ein Grundpfeiler des Materialismus. Und die Materialisten ahnen nicht einmal, dass sie damit im Grunde schon ihr ganzes System prinzipiell aufgeben. Kraft wirkt in die Ferne, wirkt also auch da, wo die Materie selbst nicht ist, wenn sie auch nur von irgend

welcher Materie auszugehn vermag. Streng mechanistisch wäre der Materialismus dann, wenn allein Druck und Stoss (nicht das Unbekannte, was wir mit dem Ausdruck „Kraft" bezeichnen, ohne es zu erklären) bewegungserteilend wirkten. Aber seit Newton hatte sich (trotz Newton!) unsere Naturwissenschaft an Kräfte so gewöhnt, dass man den Gegensatz zwischen Mechanismus und Kraftwirkung nicht mehr empfand. Erst neuerdings versuchen Manche (Faraday, Maxwell, H. Hertz) die streng mechanistische Denkungsweise wieder aufzunehmen und damit zu der alten Parole der Anschaulichkeit bis ins kleinste hinein zurückzukehren, während sich freilich zu gleicher Zeit die energetische Schule in gerade entgegengesetzter Richtung bewegt.

Echte Materialisten aber sind die modernen Kraft- und Stoff-Männer zweifelsohne, wenn auch einige von ihnen, darunter sogar Büchner, eine andere Bezeichnung vorzögen. Die Kräfte, zu deren Annahme sie sich gezwungen sehen, sind die allgemeinen chemisch-physikalischen der ganzen Natur. Und dieselben sollen nicht etwa innere Qualitätsunterschiede in den Atomen begründen: sie wirken nur bewegungserteilend und sind notwendig, nur um die Bewegungserscheinungen zu erklären. Bewegte Materie und leerer Raum: das ist also auch heute noch für den Materialisten das Einzige, was wirklich existiert. Nur dass die Materie mit Kräften als mit Bewegungsprinzipien ausgestattet gedacht wird. Aber nicht aus diesen Kräften als aus etwaigen Innenzuständen der Materie entwickelt sich Empfinden, Denken und Selbstbewusstsein, sondern allein gewisse, seltene Verhältnisse der Lagerung und Zusammensetzung der kleinsten Teilchen erzeugen das gesamte geistige Leben. Der materialistische Standpunkt wird erst da verlassen (dann aber auch sofort und grundsätzlich), wo die Materie als denkend oder empfindend gedacht wird oder wenigstens als mit Innenzuständen versehn, die sich in allmählicher gesetzmässiger Entwicklung zum Empfinden und Denken erheben. Wo das nicht zutrifft, wo die Materie empfindungslos ist und bar an qualitativ verschiedenen Innenzuständen, wo also aus der äusseren Konstellation der Atome alle Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit der Welt, das ganze geistige Geschehn eingerechnet, hervorgehn soll: da ist echter Materialismus, auch wenn seine strenge Konsequenz durch Zulassung des Kraftbegriffs aufgegeben wird.

Das ist eine Erkenntnis von fundamentaler Wichtigkeit: in ihr besitzt man ein Schibboleth, die Geister zu scheiden. An diesem Maassstab gemessen, giebt sich Haeckels Monismus als Materialismus zu

erkennen, wenn auch — der Unklarheit des ganzen Haeckelschen Denkens entsprechend — als ein Materialismus, der jeden Augenblick in andere Anschauungsweisen übergeht.

Den Kern aller Probleme bildet für den Materialisten das Verhältnis des Psychischen zum Physischen. Da ist sein „hic Rhodus, hic salta!“ Andere Standpunkte könnten ihr Ignoramus eingestehn: der Materialismus ist verbunden zu erklären, zu beweisen, anschaulich darzustellen. Denn er will ja nicht nur eine mögliche Hypothese sein, er behauptet vielmehr mit völliger Gewissheit, dass nichts existiert als die Materie und ihre Kräfte, dass aus ihr und ihren Konstellationen alles abzuleiten ist.

Freilich, gerade so gut könnte er erklären wollen, wie aus Brot Körner werden, statt aus Körnern Brot, oder wie Lettern Gedanken hervorbringen, wo doch Gedanken in Lettern nur ihre Verkörperung finden. Erklären, wo in Wirklichkeit das Gegenteil von dem stattfindet, was man erklären will, ist eben ein unmöglich Ding. Da wird man sich denn nicht wundern, wenn der Materialismus, statt die Entstehung des Psychischen aus dem Physischen anschaulich und begreiflich zu machen, es bei allgemeinen Redensarten bewenden lässt, und wenn noch dazu diese Redensarten unklar und verschwommen sind und teilweise stark von einander abweichen. Wo das Problem auf den Kopf gestellt wird und in der Sache selbst deshalb Unklarheit herrschen muss, da kann man nichts Anderes erwarten als schwankende und schillernde Ausdrücke.

Auf drei Typen lassen sich die verschiedenen Äusserungen der Materialisten über die Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen zurückführen, und alle drei Typen trifft man sehr oft in einem und demselben Werk friedlich neben einander in lieblichster Verwirrung.

Es wird behauptet: 1. Empfindung-Gedanke sind Eigenschaften der Materie, welche dieser aber nur unter gewissen besondern Umständen zukommen; 2. sie sind in Wirklichkeit Bewegungen und erscheinen uns nur als etwas Anderes, Geistiges; 3. Bewegung bringt Empfindungen und Gedanken als ihre Wirkungen hervor.

Alle drei Behauptungen finden sich bei Haeckel. Selbst in diesem Durcheinander bewährt er sich also als getreuen Vasallen des Materialismus. Bevor ich hierfür Belegstellen anführe, bedarf das Aushängeschild der Welträtsel, der Monismus, dieser „klare und unzweideutige Begriff“, noch der Erörterung.

Was sagt das Wort? Doch nur, dass die betreffende Welt-

anschauung auf irgend welche Einheit Wert legt und sich damit in Gegensatz zu irgend welchem Dualismus oder Pluralismus stellt. Aber welcher Art diese Einheit ist? auf welche Gebiete sie sich bezieht? ob sie Materialismus oder Spiritualismus ein- oder ausschliesst? darüber ist aus dem Begriff „Monismus“ nichts zu entnehmen.

Faktisch, in der näheren Ausführung, handelt es sich bei Haeckel um eine dreifache Art von Einheit: 1. um die Einheit von Gott und Natur: sie wird von Haeckel behauptet, ist aber, wie sich gleich zeigen wird, in seinem System in Wirklichkeit nicht vorhanden, da dasselbe nur die Natur, aber nichts Göttliches kennt; 2. um die Einheitlichkeit in der Weltentwicklung: hier liegt seine Force, aber der Preis, den er zahlt, ist ein unnötig hoher; alles Wertvolle an den betreffenden Behauptungen Haeckels kann man aufrecht erhalten, ohne seine Voraussetzungen, Folgerungen und — Unklarheiten zu teilen; 3. um die einheitliche Konstitution des Weltalls: hier kann überhaupt nicht von Monismus, sondern nur von Dualismus die Rede sein.

Zwar, offiziell führen die „Welträtsel“ sich ein als Erneuerung des Spinozistischen Systems. Sie „halten fest an dem reinen und unzweideutigen Monismus von Spinoza: Die Materie, als die unendlich ausgedehnte Substanz, und der Geist (oder die Energie), als die empfindende oder denkende Substanz, sind die beiden fundamentalen Attribute oder Grundeigenschaften des allumfassenden göttlichen Weltwesens, der universalen Substanz“ (W. 23). Also die Materie eine Substanz und zugleich die Eigenschaft einer Substanz! Ein zünftiger Philosoph würde schon durch diesen einen Ausdruck völlig gerichtet sein! Bei Haeckel muss man, was Bestimmtheit, Klarheit, Adäquatheit der Begriffe betrifft, von vornherein Ernst machen mit dem Wort: Lasciate ogni speranza voi ch' entrate.

Daher halte ich mich bei solchen „Kleinigkeiten“ der Terminologie nicht lange auf, sondern stelle nur fest, dass 1. die Gleichsetzung von Geist und Energie (S. 249: Geist = die allumfassende denkende Substanz-Energie) durchaus nicht spinozistisch ist und dass 2. einer der wichtigsten Glaubensartikel Spinozas: seine einheitliche unendliche Substanz (ens absolute infinitum) von Haeckel aufgegeben wird: aus beiden Gründen ist die Beziehung auf jenes System ganz unberechtigt und unangebracht.

Zwar kehrt sie öfter wieder, aber eine falsche Behauptung wird durch häufige Wiederholung nicht richtiger. S. 250 ist der „Geist“

schon völlig verschwunden: da sind für Haeckels „gereinigten Monismus“ „Materie (der raumerfüllende Stoff) und Energie (die bewegende Kraft)“ die beiden „untrennbaren Attribute der einen Substanz“. Und die „eine Substanz“ folgt dem Geist bald nach. Sie entpuppt sich bei näherer Betrachtung als eine blosse Summe des Existierenden: die Gesamtheit des vorhandenen Stoffes und der vorhandenen Kraft. Gott kann bezeichnet werden „als die unendliche Summe aller Naturkräfte, als die Summe aller Atomkräfte und aller Ätherschwingungen“. Wie wohl müssen sich die Anhänger der monistischen Religion unter ihrem Papst Haeckel fühlen, der ihnen mit so liebenswürdigem Entgegenkommen freie Auswahl unter all diesen schönen Dingen gestattet. Denn „auf den Namen kommt es nicht an“, nur „auf die Einheit der Grundvorstellung, auf die Einheit von Gott und Welt, von Geist und Natur“ (M. 33).

Aber wo ist hier denn eine Einheit? Ich sehe nichts als eine Summe. Wenn ich mir ein Dutzend Hyacinthenzwiebeln kaufe, sie vor mir fein säuberlich auf dem Tisch ausbreite und mit den Ziffern 1—12 etikettiere: werden sie dadurch zu einer Einheit? Bei einer wahren Einheit müsste das Ganze doch wenigstens ideell den Teilen vorhergehn. Soll die eine Substanz (Gott oder die „Natur“) Materie und Energie als zwei untrennbare Attribute an sich aufweisen, so muss sie doch entweder auch unabhängig von diesen beiden Attributen, für sich, existieren oder ihnen wenigstens realiter zu Grunde liegen und ideell vorhergehn: sie darf nicht vollständig in ihnen aufgehn, kann nicht ganz und gar identisch mit ihnen sein. Bei Haeckel ist weder das Erste noch das Zweite, ja nicht einmal das Dritte der Fall. Für ihn ist Gott überhaupt nichts realiter Existierendes, er ist nur eine Idee, nur eine Benennung, er existiert nur in unserem Gehirn, wenn wir alles Vorhandene (Stoff und Materie) in Gedanken zusammenfassen und mit einem einheitlichen Namen belegen. Seine Begriffe von Gott, Natur, einheitlicher Substanz haben also keine andere Funktion und keine andere Bedeutung als unsere Zahlen und Maassbegriffe, wie z. B. Dutzend oder Schock, Liter oder Aar. Eben darum hat aber Haeckels Anschauungsweise mit der Spinozas auch nicht die entfernteste Ähnlichkeit. Spinoza betont die Einheit und Einheitlichkeit seiner Substanz so sehr, dass die Einzeldinge darüber ihre Selbständigkeit verlieren. Bei Haeckel ist der letzteren Selbständigkeit so gross, dass von Einheit überhaupt nicht mehr die Rede sein kann.

Nicht Monismus und Pantheismus müsste er seine Weltanschauung

also nennen, sondern Pluralismus und Atomismus. Für etwas Göttliches bleibt kein Platz, und die Welt ist keine Einheit, sondern eine Vielheit von innerlich zusammenhangslosen Stoffen und Kräften. Verbunden sind sie allein durch die Einheit der Entwicklung, durch die Einheit des allumfassenden Kausalzusammenhanges: aber diese Verbindung ist nur eine äussere, sie bewirkt nur eine Einheit des Werdens, nicht des Seins. Die Gesamtsumme an Stoff und Kraft bleibt zwar stets dieselbe, aber sie bleibt auch stets eine blosse Summe, also ein Vielfaches: nie wird sie allein durch Beharren zu einer wirklichen Einheit. Einheit haben nur die Begriffe „Stoff“ und „Kraft“, aber eine Einheit, die in der Natur nirgends vorkommt, die nur im Geist des Menschen ihren Sitz hat. Denn „Stoff“ und „Kraft“ (im Singular) sind blosse Abstraktionen, keine physischen Einheiten; in der realen Wirklichkeit giebt es nur einzelne Stoffe und einzelne Kräfte.

Und weiter: auch hinsichtlich der Konstitution des Weltalls bringt Haeckel es zu keinem wirklichen Monismus. Mit grossem Nachdruck betont er stets, dass nirgends im All Stoff ohne Kraft oder Kraft ohne Stoff vorkommt. Es sei der Fall: dann stünden Kraft und Stoff zwar stets mit einander in engstem Zusammenhang, aber auch stets nur als eine Zweiheit, die nie zur Einheit wird. Bei Spinoza ist eine solche Einheit vorhanden, weil Denken und Ausdehnung nur zwei Attribute einer und derselben Substanz sind. Aber Haeckel kennt, wie wir sahen, diese Substanz nicht; er kann darum auch nicht die Einheit von Stoff und Kraft behaupten, sowenig wie eine menschliche Hand, die sich ein ganzes Jahrzehnt von ihrem Handschuh nicht trennte, dadurch mit ihm zu einer Einheit verwachsen würde.

Der Zusammenhang zwischen Stoff und Kraft macht Haeckel im Allgemeinen keine Schmerzen. Er ist eben da, als etwas Gegebenes, Unbestreitbares, und braucht nicht weiter erklärt zu werden. Und bei fast allen Einzelfragen tritt auf das Klarste hervor, dafs Haeckel die Materie als die Substanz, den Träger betrachtet, die Kraft als ihre Eigenschaft, als ihr Attribut, oft auch, so unausdenkbar der Gedanke ist: als ihre Wirkung. Da ist also auch das letzte geschwunden, was noch an Spinoza erinnern könnte. Wir befinden uns ganz und gar auf dem Boden des theoretischen Materialismus. Dafür spricht auch die Thatsache, dafs Haeckel seine Anschauungsweise in Gegensatz stellt zu der „parallelistischen Psychologie“, zu der Spinoza sich heutzutage gerade bekennen würde (W. S. 248). Ganz materialistisch ge-

dacht ist es ferner, wenn Haeckel die drei transscendenten Welträtsel du Bois-Reymonds (Wesen von Materie und Kraft, Ursprung der Bewegung, Entstehen der einfachen Sinnesempfindung und des Bewusstseins) durch seine „monistische“ Auffassung der Substanz für „erledigt“ hält (W. 18).

Das Gewissen scheint freilich unserm Philosophen doch etwas zu schlagen, wenn er der Welt diese frohe Botschaft verkündet. Denn auf derselben Seite 18 hören wir: „die monistische Philosophie wird schliesslich nur ein einziges, allumfassendes Welträtsel anerkennen, das Substanz-Problem“. Und damit sind wir zu einer kleinen Gruppe von Stellen gekommen, in denen sich zu Spinozismus und Materialismus noch ein dritter Standpunkt gesellt: Kantischer Kriticismus. Wahrlich, eine reichbesetzte Tafel! Schade nur, dass Gerichte zusammengestellt sind, die in einem philosophischen Magen nicht zusammenpassen wollen. Kantischer Kriticismus (oder allgemeiner: erkenntnistheoretische Betrachtung) hätte die Grundlage des ganzen Werkes bilden müssen. Aber freilich! Dann wäre es ungeschrieben geblieben. Darum bringt Haeckel die meisten derartigen Stellen vorsichtiger Weise nur in Anmerkungen oder Schlussbetrachtungen. Da hören wir denn auf einmal, dass er in der „Grundfrage von dem Zusammenhang von Materie und Kraft“ eine „noch [!] wirklich vorhandene Grenze des Naturerkennens bereitwillig anerkennt“, dass uns das „eigentliche Wesen der Substanz immer wunderbarer und rätselhafter wird, je tiefer wir in die Erkenntnis ihrer Attribute, der Materie und Energie, eindringen, je gründlicher wir ihre unzähligen Erscheinungsformen und deren Entwickelung kennen lernen“. „Was als ‚Ding an sich‘ hinter den erkennbaren Erscheinungen steckt, das wissen wir auch heute noch nicht. Aber was geht uns dieses mystische ‚Ding an sich‘ überhaupt an, wenn wir keine Mittel zu seiner Erforschung besitzen, wenn wir nicht einmal klar wissen, ob es existiert oder nicht? Überlassen wir daher das unfruchtbare Grübeln über dieses ideale Gespenst den reinen Metaphysikern“ (M. 40. W. 437/8).

Fürwahr, Haeckel hat seinen wahrsten Beruf verfehlt: er hätte Verwandlungskünstler werden sollen, und die „phänomenalsten“ Erfolge wären ihm sicher gewesen. Welch' unübertreffliche Kunst in dieser kleinen Stelle! Wirklichkeitsfroh beginnt sie mit dem „eigentlichen Wesen der Substanz“, das ja immerhin etwas Rätselhaftes sein mag, aber doch zweifelsohne wirklich existiert. Dann wird es zum Ding an sich, ohne zunächst auch nur einen Schatten von Realität

einzubüssen. Aber plötzlich erhebt sich ein leichter Nebel auf der Bühne, das Ding an sich wird mystisch, schon weiss man nicht mehr recht, ob es überhaupt existiert, und — hocus pocus abracadabra — entschwunden ist es als „ideales Gespenst".

Aber nur auf kurze Zeit! Denn bald taucht es an anderm Ort wieder auf, und zwar diesmal in der Gestalt des Sensenmannes. „Drohend schwingt er seine Hippe", um dem ganzen Haeckelschen Monismus den Garaus zu machen. „Von fundamentaler Bedeutung", hören wir, „werden stets Kants kritische Prinzipien der Erkenntnistheorie bleiben, der Nachweis, dass wir das eigentliche tiefste Wesen der Substanz, das ‚Ding an sich' (— oder den ‚Zusammenhang von Materie und Kraft' —) nicht zu erkennen vermögen; unsere Erkenntnis bleibt subjektiver Natur; sie ist bedingt durch die Organisation unseres Gehirns und unserer Sinneswerkzeuge und vermag daher bloss die Erscheinungen zu begreifen, welche uns die Erfahrung von der Aussenwelt übermittelt" (M. 40).

Eine sehr interessante Stelle, die uns in einen bodenlosen Abgrund von Unklarheit schauen lässt! Dass der „Zusammenhang von Materie und Kraft", also eine blosse Relation, identisch ist mit dem so vielumstrittenen und in so heisser Sehnsucht gesuchten Ding an sich: das ist eine Entdeckung, ebenbürtig der früher (S. 348) mitgeteilten, durch welche die Materie aus einer Substanz zur Eigenschaft einer Substanz gemacht wurde. — Mit dem Monismus ist es jetzt endgültig vorbei. Denn vermögen wir den Zusammenhang von Stoff und Kraft nicht zu erkennen, so ist er eben für uns nicht vorhanden. Hinter den Erscheinungen, im Ding an sich, mag verborgene Einheit sich finden. Die Erscheinungswelt, in deren Grenzen wir ja gebannt sind, zeigt auf jeden Fall nur Zweiheit: Stoff und Kraft, zwar stets verbunden, aber ohne dass wir die Art ihres Verbundenseins erkennen oder begreifen könnten.

Was aber die Hauptsache ist: haben wir es überall nur mit subjektiv bedingter Erkenntnis, nur mit Erscheinungen zu thun, dann wird dem Materalismus der Boden völlig entzogen. Haeckel sägt mit dem Zugeständnis, das er Kant in der citierten Stelle macht, selbst den Ast ab, auf dem er sitzt. Lieber hätte er Kant ganz ignorieren sollen, als an einem so prinzipiellen Punkt eine Nachgiebigkeit zeigen, deren Tragweite er nicht einmal ahnt. Er gliche dann dem Berauschten, der allein nüchtern zu sein glaubt unter lauter Trunknen: „rechter Hand, linker Hand, beides vertauscht". So aber ist er wie ein Don Quixote, der seine eigne Geschichte liest und, statt aus

seinem Traumleben zu erwachen, sie noch weiter kolportiert und aus ihr Begeisterung zu neuen Heldenthaten schöpft.

Und lieber Kant gar nicht nennen, als seine Ansicht so entstellen! Unsere Erkenntnis ist nach seiner Lehre — behauptet die obige Stelle — durch die Organisation unseres Gehirns bedingt und kann „daher" bloss Erscheinungen begreifen. Möchte Haeckel doch bei seinem Kollegen Liebmann in die Schule gehen und dort lernen, was „Erscheinungen" sind! Ist etwa das Gehirn keine Erscheinung? ist es etwa das Ding an sich? oder, was ja nach Haeckel dasselbe sein müsste: finden wir im Gehirn den gesuchten Zusammenhang von Materie und Kraft? Ist das aber nicht der Fall, ist auch das Gehirn nur eine Erscheinung: wie kann dann unsere Erkenntnis bedingt sein durch ein Etwas, das in Wirklichkeit von ihr, von unserer Art aufzufassen abhängig ist? Alles was erscheint, ist erst durch uns, durch unsere Erkenntnisfunktionen. Und diese Erkenntnisfunktionen sollten wieder in Erscheinungen bestehn? Ja, ja, Haeckel hat Recht: „konsequentes Denken bleibt eine seltene Natur-Erscheinung" (W. 439).

Doch bevor ich diese Gedankenreihe weiter verfolge und in ihrer ganzen siegreichen Kraft gegen den Materialismus zur Geltung bringe, will ich, um Haeckels Materialismus, den er selbst ja nicht wahrhaben will, zu erweisen, einige seiner Äusserungen über die Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen anführen, nach den drei oben (S. 347) aufgestellten Typen geordnet. Und ist die quaestio facti erst erledigt, so wird auch die quaestio juris leicht zu entscheiden sein: es wird sich zeigen, wie unfähig jeder Materialismus ist, aus der Materie und ihren chemisch-physikalischen Kräften Empfindung und Bewusstsein abzuleiten.

II.

Mit Vorliebe bezeichnet Haeckel die Seele als eine Funktion des menschlichen Organismus. Vernunft und Verstand, Denken und Bewusstsein als Gehirnoperationen, als Funktionen der Ganglienzellen der Grosshirnrinde. Das Gehirn ist demgemäss das Werkzeug des Bewusstseins und aller höheren Seelenthätigkeiten, das wichtigste Organ des Seelenlebens; es heisst auch direkt Seelenorgan und Denkorgan.

Häufig wird man bei diesen Ausdrücken an den dritten Typus denken müssen: Funktion ist gleich Leistung oder Bethätigungsweise, und es wird also behauptet, dass die betreffenden Organe (genauer:

die Bewegungsvorgänge in denselben) die einzelnen psychischen Akte hervorbringen. An anderen Stellen aber scheinen jene Ausdrücke besagen zu wollen, das Psychische stehe zu den materiellen Organen in einem Eigenschaftsverhältnis: indem die Materie sich zu diesen komplizierten Organen verbinde, gewinne sie neue Eigenschaften, die geistigen. So wird das unbewusste Gedächtnis als eine „allgemeine höchst wichtige Funktion aller Plastidule" bezeichnet, zugleich heisst es aber auch: die Plastidule „besitzen Gedächtnis" (W. 139). Ganz klar liegt der erste Typus vor, wenn das Psychoplasma als Träger der Seele (W. 128) oder materielle Basis aller psychischen Thätigkeit (W. 105) bezeichnet und der Zellkern der materielle Träger psychischer Spannkräfte (!) genannt wird. Als Sitze der Vorstellungen gelten besondere Seelenzellen (W. 134, 138), zugleich sind diese letzteren Elementarorgane des Willens (W. 149). Alles Psychoplasma ist unbewusst-empfindlich (W. 129), jede lebendige Zelle besitzt psychische Eigenschaften. Eine solche Eigenschaft, von der nur unentschieden bleibt, wo sie in der aufsteigenden Stufenreihe der Wesen beginnt, ist auch das Bewusstsein: „die subjektive Spiegelung der objektiven inneren Vorgänge im Neuroplasma der Seelenzellen" (W. 198 f., 149).

Zu andern Zeiten setzt Haeckel an Stelle des Attributsverhältnisses das der Identität: alles geistige Geschehn ist in Wirklichkeit Bewegung und erscheint uns nur als etwas Anderes. Das ist der zweite der drei oben aufgeführten Typen. Da heisst es denn z. B.: „Wie man früher die leuchtende Flamme durch einen besonderen Feuerstoff, das Phlogiston, erklärte, so die denkende Seele durch eine besondere gasförmige Seelensubstanz. Jetzt wissen wir, dass das Flammenlicht eine Summe von elektrischen Aether-Schwingungen ist, und die Seele eine Summe von Plasma-Bewegungen in den Ganglienzellen" (M. 45).

Bei unserem Tode gehen „die komplizierten chemischen Verbindungen unserer Nervenmasse in andere Verbindungen durch Zersetzung über, und die von ihr produzierten lebendigen Kräfte [d. i. Empfindungen, Gedanken etc.] werden in andere Bewegungsformen umgesetzt" (M. 24). Bei den Pflanzen kann „die Reizleitung [also ein Bewegungsvorgang!] ebenso als ‚Seelenthätigkeit' bezeichnet werden, wie die vollkommenere Form derselben bei Nerventieren" (W. 183). Bei den niedersten Organismen (den Chromaceen) beschränkt sich „die Seelenthätigkeit auf Lichtempfindung und chemische Umsetzung, wie bei einer ‚empfindlichen' photographischen Platte"

(W. 446). Bei den Bakterien erscheinen die „differenten Funktionen der Empfindung und Bewegung in einfachster Form als chemische und physikalische Prozesse. Die Plasma-Seele, als mechanischer Naturprozess, offenbart sich hier als ältester Ausgangspunkt des tierischen Seelenlebens“ (W. 447).

Daneben findet sich natürlich auch der dritte Typus, der relativ klarste Ausdruck der materialistischen Theorie: Psychisches ist die Wirkung physischer Vorgänge. Die oben besprochenen Wendungen vom Gehirn als dem Seelenorgan und der Seelenthätigkeit als seiner Funktion gehören teilweise hierher. Andere Beispiele: „Die Arbeit des Psychoplasma, die wir ‚Seele‘ nennen, ist stets mit Stoffwechsel verknüpft“ (W. 128). Die Nervenzellen „bewirken“ Vorstellen und Denken (W. 268). „Das Bewusstsein ist in gleicher Weise, wie die Empfindung und der Wille der höheren Tiere, eine mechanische Arbeit der Ganglienzellen, und als solche auf chemische und physikalische Vorgänge im Plasma derselben zurückzuführen“ (M. 23).

Nach Ausweis dieser Stellen, die sich leicht um ein Bedeutendes vermehren liessen, ist also Haeckels Theorie des Geistigen eine rein materialistische. Und ebenso wie Büchner und verwandte Geister, die auf Kosten der Klarheit und Bestimmtheit Popularität erkaufen, zeigt auch Haeckel schon durch den Gebrauch so verschiedener, einander teilweise widersprechender Ausdrücke seine Verlegenheit, sobald es gilt die Theorie im einzelnen durchzuführen und die Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen anschaulich darzustellen.

Was diese Herren behaupten, ist an sich unbegreiflich. Fruchtlos bleibt darum natürlich auch ihr Bemühen, es begreiflich zu machen Es ist, wie wenn jemand ein Badebassin auspumpen und mit Heu füllen liesse, sich dann auf das Heu legte, mit Beinen und Armen um sich stiesse und meinte, — er schwimme. Die Materialisten stellen die Sache direkt auf den Kopf, schneiden sich jede Möglichkeit einer Erklärung ab und verlangen dann, man solle blosse Behauptungen und Postulate als Erklärungen und Beweise hinnehmen.

Psychisches lässt sich nie aus Physischem ableiten. Diesen Satz zu erhärten, soll meine nächste Aufgabe sein.

III.

Man hat versucht, die Unbestimmtheit in den Wendungen des ersten Typus durch Bilder zu verschleiern: Bewusstsein, Gedanken seien mit dem Leuchten des Phosphors oder faulen Holzes zu vergleichen. Nur unter besonderen Umständen komme der Materie die

Eigenschaft des Leuchtens zu: so tauche auch nur hier und da, unter günstigen Vorbedingungen, Bewusstsein auf.

„Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen.“ Aber sieht man sich die Sache etwas genauer an, so verliert das Gleichnis allen Wert. Was heisst Ding? was heisst Eigenschaft?

Ich reibe zwei Stücke Holz: sie werden heiss. Da haben also zwei Dinge eine neue Eigenschaft bekommen. Aber was ist denn dies Ding, Holz genannt, nach naturwissenschaftlicher Ansicht? Eine Masse von „Dingen“, ein Konglomerat von Atomen,[1]) die in bestimmter Weise zu Molekülen verbunden sind; und diese Moleküle sind in fortwährender Schwingung begriffen. Infolge des Reibens ändert sich die Intensität der Schwingungen. Ihre Gesamtheit verursachte zuerst gewisse Ätherbewegungen, die in mir eine schwache Temperaturempfindung erregten. Durch das Reiben wird die auf mich ausgestrahlte Bewegung intensiver; die unmittelbare Folge ist eine veränderte Temperaturempfindung: ich nenne das Holz jetzt heiss.

Das ist der „eigentliche“ Vorgang nach naturwissenschaftlicher Auffassung. In Wirklichkeit ist also nicht ein einheitliches Ding da, an dem verschiedene Eigenschaften wechseln. Sondern es giebt nur Bewegungen kleinster, mit einander in bestimmtem Zusammenhang stehender Teilchen. Die Form und Art dieser Bewegungen ändert sich; damit ist auch die Einwirkung der ausgestrahlten Bewegungen auf uns eine andere: wir sagen, das betreffende Ding hat sich verändert, es hat eine neue Eigenschaft bekommen.

Ähnlich ist es mit dem Leuchten des Phosphors. Für sich allein leuchtet Phosphor nicht, sondern nur in Verbindung mit Sauerstoff. Und was ist das Neue, das dieser Verbindung entspringt? Ein langsamer Oxydationsprozess wird eingeleitet, d. h. es finden molekulare Umlagerungen statt, durch welche der Äther in schnelle Schwingungen versetzt wird. Und diese erscheinen in unserm Bewusstsein als Leuchten. Was also in der Natur vorgeht, sind wieder nur Bewegungsänderungen. Auf sie allein geht überall das Auftauchen „neuer Eigenschaften“ zurück.

In Wirklichkeit sagt also die Wendung des ersten Typus nichts, als dass bewegte Materie, die zwar im allgemeinen **nicht** psychisch thätig ist, es unter besonderen Umständen (bei gewissen sehr

[1]) resp. von Energie- oder Kraftcentren. Aber dieser Unterschied zwischen atomistischer und dynamischer Naturauffassung spielt hier, wo es sich nur um ein Verständnis der Begriffe „Ding, Eigenschaft“ handelt, keine Rolle.

komplizierten, äusserst wandelbaren Lagerungsverhältnissen) werden kann.

Wie aber eine solche Wandlung vor sich gehen könne, bleibt völlig unbegreiflich. Jedes einzelne Atom ist empfindungslos, es ist nur Träger chemisch-physikalischer Kräfte, die für den Materialisten nicht Innenzustände unbestimmter Art sind, sondern nur die eine Bedeutung und Aufgabe haben, Bewegungen hervorzubringen. Und bei einer gewissen Kombination von Atomen sollen nun auf einmal, ganz unmotiviert und unvermittelt, Innenzustände auftreten: Empfindungen, Vorstellungen, Bewusstsein?

Es wäre das auf jeden Fall das Wunder der Wunder. Denn was für Vorzüge kann eine grössere Summe von Atomen vor dem einzelnen Atom oder ein paar Atomen voraushaben? Doch nur die Kompliziertheit der Bewegungen und Lagerungsverhältnisse! Aber von da zu Innenzuständen führt kein Weg! Nur quantitativer, nicht qualitativer Art sollen ja der Voraussetzung gemäss die Unterschiede zwischen den einzelnen Atomen (resp. Atomverbindungen) sein: nur Unterschiede der Grösse, Gestalt, Lagerung, Geschwindigkeit, Bewegungsart, Bewegungsrichtung dürfen in Frage kommen. Und vollends alle unkontrolierbaren, unqualifizierbaren Innenzustände sind ausdrücklich ausgeschlossen; die Kräfte der Materie sind nur zugelassen, um Bewegung hervorzubringen resp. zu erklären.

Infolgedessen kann nun aber auch nie und nimmer eine Brücke geschlagen werden, die uns von der bewegten Materie und ihren chemisch-physikalischen Kräften zu Qualitätsunterschieden, geschweige denn zu Bewusstseinszuständen führte. Vielmehr: alle Qualitäts unterschiede würden schon ein Bewusstsein voraussetzen, welches sie auffasst, oder genauer: welches sie zu dem macht, was sie nicht an sich sind, als was sie uns aber erscheinen. Die ganze Welt des Materialismus wäre im besten Fall tot und stumm: ein blosses System ununterbrochener, rastloser Bewegungen —, bis das erste Bewusstsein käme. Mit einem Schlage gäbe es dann Qualitätsunterschiede, freilich nur in der Auffassung dieses Bewusstseins. Statt des Systems blosser Bewegungen wäre die tönende, leuchtende, farbenglühende Welt da.

Aber das Bewusstsein selbst? Es wäre wie aus einer andern Welt hereingeschneit. Aus der Materie würde es nicht zu erklären sein: so wenig und noch weniger als die Qualitätsunterschiede, die allein sein Werk wären. Ist es dem einzelnen Atom unmöglich, zu empfinden und bewusst zu sein: so vermag auch die kompli-

zierteste Lagerung und Bewegung vieler Atome daran nichts zu ändern.

Will der Materialist auf seinem Standpunkt beharren, so muss er versuchen, diesen prinzipiellen Einwand zurückzuweisen. Dann ist er aber genötigt, die unbestimmten Wendungen des ersten Typus aufzugeben und sich entweder zum zweiten oder zum dritten Typus zu bekennen. Er wird behaupten müssen, entweder dass Bewegung Empfindungen und Bewusstsein hervorbringt, oder dass alle psychischen Vorgänge in Wirklichkeit, an sich, nichts sind als eine eigenartige Bewegungsform und uns nur etwas Anderes zu sein scheinen.

Dies Letztere ist ein klarer entschiedener Standpunkt. Ja, noch mehr! Er kann nicht widerlegt werden; ebenso wenig wie der konsequente Solipsismus. Für diesen giebt es höchstens eine Widerlegung: man sperrt den Solipsisten in ein Tollhaus. Und in die Gegend ungefähr gehört auch der Materialist, wenn er obige Behauptung im Ernst und im Bewusstsein ihrer Tragweite aufstellt. Denn seine Begriffsverwirrung hat dann einen Grad erreicht, der eine Radikalkur als notwendig erscheinen lässt. Bei Haeckel läuft die Formel nur so mit durch, neben andern, und wahrscheinlich ist er sich nicht einmal recht dessen bewusst, was sie besagt.

Die Formel klingt, als hätten die Materialisten von Kant gelernt. Zwischen Erscheinung und Ding an sich unterscheiden sie. Aber das Ding an sich ist die bewegte Materie; die Erscheinung — das Bewusstsein. Unwillkürlich fragt „man“: wem oder wo erscheint die Bewegung so? Die Antwort könnte nur lauten: in einem Bewusstsein. Diese Frage und die einzige Antwort, die es darauf giebt, genügten eigentlich schon, um den Materialisten ad absurdum zu führen, wenn er Gründen überhaupt zugänglich wäre. Aber er sieht nichts mehr als seine Materie, blickt nicht rechts, blickt nicht links, und vor allen auch nicht — in sich. Und so kommt er denn dazu, die Welt völlig umzukehren. Das Einzige, was uns überhaupt direkt gegeben ist, unsere Bewusstseinszustände: sie sollen eine zufällige Beigabe sein. Das wahrhaft, objektiv Seiende ist allein die Materie und ihre Bewegung: alles Psychische ist „bloss“ etwas Subjektives. Selbstbewusstsein im „objektiven“ Sinn würde nur bei einem Menschen vorhanden sein, der die Gehirnbewegungen fühlte oder mit einem inneren Auge gleichsam sähe. Empfindungen haben und denken könnte er ja nebenbei auch noch, — wenn es denn durchaus nötig

ist. Die eigentliche Sache, der objektive Vorgang würde auf jeden Fall dadurch in keiner Weise berührt.

Wenn nur — um von erkenntnistheoretischen Überlegungen hier ganz zu schweigen! — die innere Erfahrung nicht wäre! Klar und unzweideutig sagt sie: Empfindung ist nicht Bewegung, sondern etwas ganz Anderes, Eigenartiges, das durchaus nicht mit Bewegungen, Umlagerungen und Ähnlichem verglichen, geschweige denn identifiziert werden kann.

Doch: „was schiert mich die innere Erfahrung!", antwortet der Materialist; „ich behaupte ja eben, dass sie blosse Erscheinung ist, eine subjektive Auffassung von Vorgängen, die in Wirklichkeit ganz anders geartet sind."

Aber dann müsste uns doch wenigstens die Entstehung dieses Scheins erklärt werden, der uns so sehr äfft, dass wir denkend, fühlend, empfindend von den eigentlichen Vorgängen, den Bewegungen, auch nicht das Geringste merken. Kant spricht ja auch von Erscheinungen giebt uns aber doch wenigstens eine prinzipielle Lösung des Rätsels, wie das Ding an sich uns in einer Weise erscheinen kann, die von der eigentlichen (zeit- und raumlosen) Art seiner Existenz so weit abweicht. Woher die „subjektive Auffassung" mitten unter lauter Bewegungszuständen? Der Materialist muss die Antwort schuldig bleiben. Die erste Wahrnehmung, so geringfügig sie gewesen sein mag, würde für ihn eine Verdoppelung der Wirklichkeit bedeuten. Vor ihr war nur Bewegung, mit ihr tritt etwas ganz Neues ein: die Bewegung ist nicht nur, sie wird auch wahrgenommen, empfunden. Welch unermesslicher Abstand für den, der die Thatsachen vorurteilslos erwägt und, statt sie zu meistern, sich von ihnen leiten lässt! Es handelt sich um zwei ganz getrennte Welten. Wüsste der Materialist im Gehirn Bescheid wie in seiner Studierstube: er sähe doch nur eine endlose Kette von Bewegungen, aber keinen Punkt, wo das plötzliche Auftauchen dieses „Scheins" von Bewusstsein und Empfinden irgendwie erklärlich würde, keine Bewegung, von der begreiflich wäre, weshalb nun mit ihr auf einmal subjektive Auffassung und Wahrnehmung verbunden ist.

Doch alle diese Erwägungen werden den Materialisten von echtem Schrot und Korn nicht hindern, nach wie vor mit Büchner das Denken „als eine besondere Form der allgemeinen Naturbewegung" anzusehn, „welche der Substanz der centralen Nervenelemente eben so charakteristisch ist, wie die Bewegung der Zusammenziehung der Muskelsubstanz oder die Bewegung des Lichts dem Weltäther." Auch

hier ist der Glaube die Kraft, welche eine Welt überwindet, und zwar eine Welt ursprünglichster Thatsachen, in der wir ganz besonders heimisch sind: unser gesamtes psychisches Sein und Erleben. Thatsachen sind halsstarrige Dinge, heisst es zwar. Aber noch viel halsstarriger ist der Glaube, wenn er einer ausgesprochenen Lebenstendenz und fest bestimmten Willensstellung entspringt. Im Unsinn findet er Sinn; was ihm nicht passt, ist nicht für ihn vorhanden. Und der Gläubige verschliesst nicht etwa mit Bewusstsein böswillig die Augen vor der Wirklichkeit: im Gegenteil, er ist auf das festeste davon überzeugt, dass alle anders Denkenden bis über den Kopf in Vorurteilen stecken, während er selbst die Dinge sieht, wie sie sind. So fest und undurchdringlich ist die Binde, die sein Glaube ihm vor die Augen legt. Sie würde ihm die Wahrheit verhüllen, selbst wenn er sie suchte. Aber wie käme er dazu? Die ganze Wahrheit ist ja schon in seinem Besitz. Und was allein die Macht hätte, sein blindes Selbstvertrauen zu erschüttern: wachsamer Zweifel und weise Kritik — sie fehlen ihm gänzlich.

Kaum irgendwo tritt die Gewalt des Glaubens, die Macht der vorgefassten Meinung, oder — um mit Schopenhauer zu sprechen — das Primat des Willens über den Intellekt so klar und unzweideutig hervor, wie an diesem Punkt, da der Materialist, um seinen Standpunkt zu wahren, sich nicht anders retten kann, als indem er das für bloss subjektiven Schein erklärt, was doch auch seinem Leben allein Inhalt und Bedeutung giebt und was dazu seinen Fetisch, die Materie, erst schafft.

Man denkt unwillkürlich an den Vogel Strauss, wie er seinen Kopf in den Sand gräbt, um sich den Verfolgern unsichtbar zu machen, oder an die Kleinsten unter den Kleinen, wenn sie beim Versteckspielen die Hände vor die Augen halten und meinen, man sähe sie nicht.

Versuchte der Materialist sich hinter seinem Vergleich mit dem leuchtenden Phosphor zu verschanzen und sähe er die Ähnlichkeit darin, dass hier sowohl, wie bei allen psychischen Vorgängen, Bewegungen als etwas erscheinen, was sie in Wirklichkeit nicht sind: so wäre zweierlei einzuwenden. Zunächst könnte der Vergleich auf Genauigkeit nur dann Anspruch machen, wenn das Leuchten ein Bewusstseinszustand des Phosphors und trotzdem eigentlich nur Bewegung wäre. Das ist aber nicht der Fall. So wird denn — und das ist das Zweite — unser psychisches Erleben mit einem Objekt dieses Erlebens verglichen und das also schon vorausgesetzt, was

erklärt (resp. das in die Erläuterung als bekannt aufgenommen, was erst erläutert) werden soll. Denn das Leuchten findet ja nur in irgend einem Bewusstsein statt: denkt man sich jedes Bewusstsein weg, so ist es auch mit dem Leuchten vorbei, und es bleibt nur noch Bewegung übrig. Wie es möglich ist, dass die vom Phosphor ausgestrahlte Bewegung mir als Leuchten, d. h. als Bewusstseinszustand, als Empfindung erscheint: das will ich ja gerade wissen.

Es bleibt noch der dritte Typus zu besprechen. Dabei kann ich mich kurz fassen: die prinzipiellen Gründe, die ich bisher vorbrachte, haben auch hier ihre Geltung; ein neuer kommt allerdings noch hinzu.

Berüchtigt ist Vogts Sekretionsgleichnis (in seinen „Physiologischen Briefen" 1847): die Gedanken stünden etwa in demselben Verhältnis zum Gehirn wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren. Dagegen erhob sich in gewissen Kreisen ein Entrüstungssturm; eine Herabwürdigung des Höchsten, eine Beleidigung aller besseren Gefühle nannte man den Vergleich. Sehr mit Unrecht! Denn was machte es unsern Gedanken, entstünden sie wie der Urin durch Absonderung. Bedeutung haben sie durch das was sie sind, nicht durch die Art ihrer Entstehung und Abstammung. Thöricht, nicht unwürdig hätte man Vogts Sprache nennen sollen. Thöricht, weil sie materielle Ausscheidungen (von Drüsen, Organen), also im letzten Grunde Bewegungserscheinungen, gleichstellt mit psychischen Vorgängen.

Und da sind wir wieder bei dem Kardinalpunkt angelangt: so wenig Gedanken und Empfindungen an sich Bewegungen sind und nur subjektiv als psychisch erscheinen, ebensowenig vermag die Bewegung etwas Psychisches hervorzubringen. Es giebt keinen Kausalzusammenhang, der vom Materiellen zum Psychischen hinüberführte. Bewegte Materie bleibt in alle Ewigkeit und überall bewegte Materie. Nie kann sie aus sich heraus Innenzustände hervorbringen, mag ihre Anordnung und Bewegung noch so fein und kompliziert sein. Bewusstsein und Bewegung sind etwas toto genere Verschiedenes. Man kann das Reich der Bewegung nach allen Seiten hin durchstreifen: nirgends trifft man in ihm auf Bewusstsein.

Wären alle Rätsel der Gehirnanatomie und -physiologie gelöst, könnte man dem kindlichen Gehirn sein Horoskop stellen und jede Bewegung darin bis zum späten Tod des Greises berechnen: das Rätsel der Empfindung bliebe dasselbe wie zuvor, auch nicht um einen Schritt wäre man seiner Lösung näher gerückt. Und nichts in den

Nervenbewegungen verriete, dass noch etwas Anderes da ist, als blosse Bewegung.

Es wäre vergeblich, wollte ich diesen Gedanken noch weiter erläutern und viel an ihm herumerklären. Der gute Wille des Lesers muss das Seinige thun. Es gilt sich von der Erkenntnis durchdringen zu lassen und sie ganz zu Ende zu denken: bewegte Materie mit ihren rein äusserlichen Quantitäts-, Lagerungs- und Bewegungsverhältnissen einerseits, Bewusstsein, Innenzustände anderseits sind durch eine solche Kluft von einander getrennt, dass keine Brücke von hüben nach drüben führt. Wer diese Grundthatsache begriffen hat, und sich vor Augen hält, was alles in ihr liegt und aus ihr folgt: für den ist der Materialismus ein überwundener Standpunkt. Er hat nur ein mitleidiges Lächeln, wenn er behaupten hört, es sei gelungen, Empfindung auf Bewegung zurückzuführen. Eher noch würde er der Botschaft Glauben schenken, den Danaiden sei es geglückt, ihr Fass zu füllen.

Und der Materialist — wenn er sich Einwänden überhaupt zugänglich zeigt, — wird wenigstens zugeben müssen, dass er sein Versprechen nicht hat halten können. Er wollte eine durchaus verständliche Weltanschauung entwerfen, mit nur wenigen Ignoramus und ohne jedes Ignorabimus. Sein Ruhmestitel sollte eine anschauliche Erklärung des psychischen Lebens sein. Und was bietet er uns statt dessen? Blosse Behauptungen, Postulate, die das Wunder in Permanenz erklären würden!

Und noch zu einem zweiten Zugeständnis könnte der Materialist an diesem Punkt gezwungen werden. Er zieht ja angeblich nur die natürlichen, unvermeidbaren Konsequenzen moderner Naturforschung. In Wirklichkeit verstösst seine Behauptung, Bewegung bringe Empfindung und Bewusstsein hervor, gegen die wahre Naturforschung: gegen das Gesetz von der Erhaltung der Energie. Bei der Produktion oder „Sekretion“ der psychischen Elemente müsste Bewegung aufhören und ihre kinetische Energie verlieren, ohne in irgend eine Form von potentieller Energie überzugehn. Bewegung würde nicht etwa nur momentan sistiert, wie wenn ich einen Stein auf das Dach werfe. Bleibt er liegen, so verwandelt sich seine kinetische Energie in Lagenenergie; sowie er aber ins Rollen kommt, geht diese wieder in jene über. Bringt dagegen eine Bewegung Psychisches hervor, so hört sie für alle Zeiten auf, Bewegung zu sein; sie nimmt eine andere Form der Existenz an und kann nie wieder in Bewegung zurückverwandelt werden. Und ich begreife

nicht, wie ein Mensch, der an naturwissenschaftliches Denken gewöhnt ist, und weiss, auf welcher Grundlage die neuere Naturwissenschaft ihre Siege errungen hat, — wie der sich das völlige Aufhören einer Bewegung und den gänzlichen Verlust kinetischer Energie vorstellen kann!

Vielleicht sucht man einen Ausweg in der Behauptung, die Empfindung sei nur ein Nebeneffekt, so dass Bewegung zwar immer wieder Bewegung, aber als Nebeneffekt zugleich auch Empfindung hervorbringe. Aber war ursprünglich nichts Empfindungsähnliches, keinerlei Innenzustand in der Materie, geht also die Empfindung aus blosser Bewegung hervor, so muss auch beim Schaffen der Empfindung Bewegung resp. Energie verloren gehn. Sei auch der Verlust nur minimal: das Prinzip wäre durchbrochen, und auch das Minimale würde sich im Lauf der Jahrtausende aufsummen. Nirgends in der Welt bewegter Materie giebt es eine Wirkung, die nicht in der Ursache irgend welche Energie verschlingt.

Die Sache hat noch eine Kehrseite, die dem Materialisten noch unangenehmer sein dürfte. Wie mechanische Energie verloren ginge, so oft Bewegung Empfindung hervorbringt, so müsste auch mechanische Energie neu erstehn, wenn ein Gedanke oder Entschluss den Körper in Bewegung setzt. Es würde eine Bewegung erfolgen, die ihre Ursache nicht in einem vorhergehenden Bewegungsvorgang, sondern in einer psychischen Thatsache hätte. Diese psychische Thatsache wiese ja zwar wieder zurück auf eine frühere Bewegung als auf ihre Ursache. Aber zwischen dieser Bewegung als Ursache und jener Bewegung als Wirkung des psychischen Faktums gäbe es keine irgendwie wahrscheinliche Gleichung: die Kontinuität in der Welt der bewegten Materie wäre durchbrochen. Zwischen zwei Bewegungszustände schöbe sich ein Etwas ein, das einen von der Bewegung toto coelo verschiedenen Charakter trüge.

Und nicht minder verschieden wäre es von den chemisch-physikalischen Kräften. Denn sie sind nichts als quantitativ bestimmbare und messbare Bewegungserreger, die psychischen Elemente dagegen sind quantitativ nicht bestimmbare oder messbare Innenzustände, die an sich nichts mit Bewegungen zu thun haben, selbst wenn sie dieselben unter Umständen nach sich ziehen könnten. Wollte der Materialist den psychischen Elementen, abgesehn von ihrer Existenz als Innenzuständen, auch noch in derselben Weise wie den chemisch-physikalischen Kräften die Fähigkeit zuschreiben, Bewegungserreger zu sein, so würde er sie damit in eine Reihe mit diesen Kräften

stellen. Und die Materie wäre dann um eine ursprüngliche Kraft, die psychische, reicher. Dann wäre aber der Materialismus prinzipiell aufgehoben. Und zu sagen: Bewegung bringe Bewusstsein hervor, wäre ebenso thöricht und sinnlos, als zu behaupten, Bewegung produziere Attractions- oder magnetische oder Affinitätskräfte.

Auch die Ausflucht wäre nichts wert, dass die psychischen Elemente nicht etwa neue Energie schaffen, sondern nur der vorhandenen Energie ihre Richtung geben oder die im Muskel aufgespeicherte Spannkraft in lebendige Kraft umsetzen. Keins von beiden geschieht um nichts und wieder nichts. Zu beidem ist vielmehr Energie erforderlich, die also neu geschaffen würde und neu in die materielle Welt einträte. Im Einzelfall mag es nur ein Minimum sein, was in Betracht kommt. Aber auch hier würden sich die Minima aufsummen. Und ausserdem: der Bann des Energiegesetzes wäre auf jeden Fall durchbrochen. Auf die prinzipielle Stellung kommt hier alles an. Kann ich durch meinen blossen Willen, also durch einen rein psychischen Einfluss, meinen Arm und durch ihn diesen Zweig bewegen: warum sollte ich dann nicht auch durch meinen Willen allein Berge versetzen? Lässt die Naturwissenschaft das eine zu, so kann sie gegen das andere keine Einwendung mehr machen. Beide Fälle stimmen darin überein, dass in die materielle Welt eine neue Energie bewegungserregend eintritt, die aus einer andern Welt stammt. Ob diese Energie gross oder klein ist, macht nichts aus: in beiden Fällen wäre das Gesetz von der Erhaltung der Energie durchbrochen.

Sollte aber der Materialist leugnen, dass zwischen zwei Bewegungen, die kontinuierliche Kette unterbrechend, das psychische Element mitten hinein tritt; sollte er behaupten, dass eine Bewegung direkt, ohne psychisches Zwischenglied, die andere auslöst und dass die psychischen Vorgänge nur nebenhergehn: so bleibt ihm nur zwischen zwei Möglichkeiten die Wahl. Entweder er muss sich zum zweiten der drei oben (S. 347) aufgestellten Typen und damit zu offnem Unsinn bekennen. Oder er wird aus einem Materialisten ein Parallelist, der — zunächst nur für das Gebiet des Nervensystems — behauptet, dass jeder Bewegungsvorgang von einem Innenzustand und umgekehrt jeder Innenzustand von einem Bewegungsvorgang begleitet ist, ohne dass jedoch irgend ein Glied der einen Reihe mit irgend einem Gliede der andern Reihe in Kausalzusammenhang stünde. Beide Reihen gehen neben einander her, einander genau entsprechend, aber nicht von einander abhängig.

Das ist Spinozas Standpunkt. Und auch bei Haeckel finden sich Gedankenreihen, welche auf ihn hinführen. Im zweiten Kapitel werden sie uns beschäftigen.

Zunächst gilt es, den Kampf gegen den Materialismus zu Ende zu führen. Bisher versuchte ich zu erweisen, dass der Materialist die Versprechungen, welche er macht, in keiner Weise erfüllt. An die Stelle des Dualismus, den die Erfahrungswelt mit ihren beiden Seiten der Natur und des Geistes bietet, will er einen Monismus setzen, indem er das Psychische aus dem Physischen ableitet. Aber diese Genesis müsste er erklären, fasslich, anschaulich machen. Nichts von alledem! Zu je bestimmteren Auskünften man ihn zwingt, desto undurchdringlicher erscheint das Rätsel, desto grösser werden die Schwierigkeiten, die sich seiner Theorie in den Weg stellen. Die Kluft, welche die komplizierteste Bewegung von dem einfachsten psychischen Zustand trennt, bleibt immer gleich gross. Und der Materialist muss entweder baren Unsinn vertreten, indem er das Gewisseste was wir haben: unser Bewusstsein zu einer rein subjektiven Erscheinung herabsetzt, oder er muss zugeben, dass bei ihm die Stelle von Erklärungen blosse Behauptungen einnehmen, die gerade das, was der Gegner für unmöglich hält, und erklärt oder bewiesen haben will, ohne Beweis einfach postulieren und zudem mit dem Grundgesetz der heutigen Naturwissenschaft in Widerspruch stehn.

IV.

Jetzt ist es an der Zeit, das schwerste Geschütz aufzufahren. Psychisches kann nicht aus Physischem hervorgehn, hiess es bisher. Im Gegenteil: alles Physische geht aus Psychischem hervor, die Materie ist ein Werk unseres Geistes, sie existiert nur als Bewusstseinszustand: so lautet die neue These.

Um sie zu erweisen und um so dem Materialismus vollends den Garaus zu machen, bedarf es Erwägungen prinzipiellster Art, die man unter dem Stichwort des erkenntnistheoretischen Idealismus zusammenzufassen pflegt. Teilweise waren sie schon der antiken Philosophie bekannt. Heutzutage bringt man sie vor allem mit Kants Namen in Verbindung.

Der erkenntnistheoretische Idealismus stellt sich dem Realismus entgegen. In beiden Lehren haben wir nicht eindeutig bestimmte Standpunkte vor uns. Mannigfache Nüancierungen sind möglich, so dass die beiden Gegensätze bald sich nähern, bald weiter auseinander treten.

Die gewöhnliche Ansicht des gesunden Menschenverstandes ist ein „naiver" Realismus, dem zufolge die Gegenstände der äusseren Erfahrung durchweg unabhängig von uns und unsern Vorstellungen existieren und der Hauptsache nach an sich gerade so sind, wie sie uns erscheinen: farbig, tönend, weich, süss. In dieser Doppelexistenz der körperlichen Welt (ausser uns — in unserer Vorstellung) findet der naive Realist keine Schwierigkeit. Ja, es kommt ihm nicht einmal zum Bewusstsein, dass er eine solche Doppelexistenz behauptet: das Wahrnehmungsproblem ist für ihn nicht vorhanden, geschweige denn eine Wahrnehmungstheorie. Wie die Gegenstände in uns, in unsere Vorstellung hineinkommen: darüber wird nicht nachgedacht.

Die Physiologie der Sinnesorgane hat dieser Anschauungsweise für immer die Berechtigung entzogen (vergl. S. 381). Seitdem man die Subjektivität der Sinnesqualitäten erkennen gelernt hat, ist jeder wissenschaftliche Standpunkt gezwungen, dem Idealismus Konzessionen zu machen. So ist denn der heutige naturwissenschaftliche Realismus auch der Ansicht, dass alle Sinnesqualitäten nur in uns ihr Dasein haben, während es in der körperlichen Welt draussen nichts als Atome (resp. Kraftcentren) und deren Bewegungen giebt. Vom Materialismus unterscheidet sich dieser Standpunkt dadurch, dass nach ihm die körperliche Welt nicht Ein und Alles ist. Vielmehr erkennt er auch die Existenz des Psychischen an, ohne sich über den Zusammenhang desselben mit der materiellen Welt eine Theorie zu bilden; eine solche liegt über die Grenzen der Naturwissenschaft hinaus und würde stets philosophisch (erkenntnistheoretisch oder metaphysisch) sein.

Im Gegensatz dazu sagt der Idealismus: die ganze körperliche Welt ist nur in meinem Bewusstsein, sie ist nur meine Vorstellung, und wie die ganze Welt, so auch jeder einzelne Gegenstand in ihr. Primär das Psychische, das Materielle sekundär, jedes körperliche Objekt nur durch und für ein Subjekt: das ist das Grunddogma des Idealismus.

Die weitere Frage wäre dann: was entspricht dem Körperlichsein im Dinge an sich, abgesehen von unserer Art, es anzuschauen? Darauf giebt es mehrere Antworten, je nachdem, wieweit man sich in den idealistischen Gedankengängen vorwagt. Man kann mit Kant auch Raum und Zeit für blosse Vorstellungsformen erklären, kann mit gewissen unter seinen Nachfolgern sogar dem Ding an sich jede extramentale Existenz absprechen, kann aber auch die Dinge

an sich als in Raum und Zeit befindliche bewegte Kraftcentren betrachten.

Ausgeschlossen ist dagegen für jeden, der die Probleme wirklich durchdacht hat, dass der Materie auch abgesehn von unserer Art vorzustellen Realität zukommt, dass also die Dinge an sich körperlich sind (vergl. S. 380—2). Bleibt der Materialist doch, allen Geseninstanzen zum Trotz, bei diesem — Aberglauben, so müsste er wenigstens das Zugeständnis machen, dass wir in der angeblichen materiellen Welt der Dinge an sich kein Faktum vor uns haben: sie wäre nur erschlossen. Gegeben wäre die Materie nur als Bewusstseinszustand, als Vorstellung; erschlossen und damit unsicher wäre ihre Existenz ausserhalb unseres Bewusstseins. Und dem Materialismus würde auch dann ein Ende gemacht durch die Überlegung, dass es im höchsten Grade unwissenschaftlich ist, das einzig Gewisse, Sichere, was uns gegeben ist, aus dem abzuleiten, was wir bestenfalls als wahrscheinlich erschliessen könnten.

Aber dieser „beste" Fall ist eben ein irrealer Fall. — Erscheinung setzt etwas voraus was erscheint, ein Ding an sich: darin bin ich mit Kant einverstanden. Dies Ding an sich ist räumlich und zeitlich bestimmt; Raum, Zeit und Bewegung sind also nicht nur unsere Vorstellungsweisen, sondern haben auch transscendente Gültigkeit: darin weiche ich von Kant ab und nähere mich dem naturwissenschaftlichen Realismus. Aber alle Körperlichkeit, alle materielle Raumerfüllung ist ein blosses Produkt unseres Vorstellungsvermögens; die Materie, der Abgott der Materialisten, ist nichts als eine Schöpfung unseres Geistes.

Diesen meinen idealistischen Standpunkt, soweit er in Gegensatz nicht zu Kant, sondern zum Materialismus steht, will ich jetzt kurz begründen.

Dass die Welt an sich nicht tönt, leuchtet und im Glanz der Farben prangt, dass der Tisch, an dem ich sitze, an sich nicht hart und bräunlich ist, der Zucker nicht süss, die Rose nicht duftet: das alles wird der Materialist gern zugeben. Auch ihm ist die Wahrheit nicht mehr verborgen, dass unsere Sinnesqualitäten weder den Dingen noch ihren Kräften, noch den Veränderungen ähneln, die mit ihnen vorgehn.

Ja! gerade aus dieser Erkenntnis sucht er eine Stütze für seinen Standpunkt zu gewinnen. Das „an sich" all dieser Erscheinungen ist eben angeblich bewegte Materie. Nur unsere Sinne empfinden Farben und

Licht, Süsse und Härte, Töne und Düfte. In den Dingen selbst sind zwar auch Verschiedenheiten, aber nur äusserliche: Variationen in der Bewegungs- und Lagerungsart.

Das eigentlich und einzig Wirkliche, würde der Materialist also etwa sagen, sind die Atome im Raum. Um sie herum, die von uns als Atome nicht wahrgenommen werden, gruppieren wir die von uns „wahrgenommenen" Sinneseigenschaften. Letztere sind gleichsam ein glänzender Firniss, durch den ein gewöhnliches Auge nicht hindurchdringt. Wie der Maler bei einem Ölbild nachforschend, aufgrabend die verschiedenen Schichten entdecken kann, die dem Nicht-Künstler verborgen bleiben: so legt die Wissenschaft in den Atomen das Gerüst der ganzen Erfahrungswelt bloss. Sie sind die festen Punkte, um die herum wir die sinnlichen Eigenschaften sich krystallisieren lassen. Also ist nur die Aussenseite der Welt um uns her subjektiv, ihr Kern dagegen objektiv: den im Raum bewegten Atomen kommt ein extramentales transscendentes Dasein zu. Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung der Körper, also dasjenige, was schon Locke „primäre Qualitäten" nannte, wird durch die Subjektivität unserer Sinnesorgane nicht berührt.

Diese Ein- und Ausrede erscheint vielleicht Manchem recht einleuchtend, ist aber doch durchaus nicht treffend. Um das einzusehn, braucht man nur das idealistische Prinzip zu Ende zu denken. Unsere ganze Erfahrungswelt ist auf Empfindungen aufgebaut und existiert nur innerhalb unseres Bewusstseins. Es ist daher nichts in ihr, was nicht von uns abhängig wäre; auch ihr innerster Kern ist nur unsere Vorstellung. In ihr kann das Ding an sich niemals und nirgends gefunden werden; es wäre nur möglich, das dies oder das in ihr nicht nur auf unsere Art vorzustellen zurückgeführt werden müsste, sondern auch von transscendenter Bedeutung, auch für Dinge an sich von Gültigkeit wäre. Zunächst aber würde auch das nur Bewusstseinsinhalt, also Erscheinung, sein; seine transscendente Gültigkeit müsste erschlossen werden.

In dieser Thatsache liegt ein Dreifaches. 1. Auch die primären Qualitäten (sowohl in der Welt um uns her, als am eignen Körper inkl. Gehirn) sind Wahrnehmungsinhalte; 2. die Lokalisierung der Empfindungen, d. i. ihre Anordnung im Raum, ist unser Werk, ist eine Folge unserer geistigen Organisation; 3. auch die Atome und Atombewegungen, mit denen die Naturwissenschaft operiert, sind nur unsere Vorstellungen. Ja, sie sind sogar nur Vorstellungen zweiter Ordnung: nicht empfunden, sondern erdacht, nicht wirkliche

Dinge, die wir je mit Augen sehn könnten, sondern Hilfsbegriffe, um Theorien entwerfen und Formeln veranschaulichen zu können.

Diese drei Behauptungen sollen jetzt weiter ausgeführt und begründet werden.

Ad 1. Man ziehe einmal von den primären Qualitäten, wie die Körperwelt sie bietet, alles ab, was von den Sinnen herstammt! Was bleibt übrig? Ich meine: nichts! Bei einem Blindgeborenen kann zwar, wie die Erfahrung zeigt, nicht nur das räumliche Orientierungsvermögen, sondern auch die Raumvorstellung hoch entwickelt sein. Selbst in Mathematik und Physik vermag er eventuell Hervorragendes zu leisten. Aber die unentbehrliche Vorbedingung sind dabei die Empfindungen seines Haut- und Muskelsinnes. Nur vermittelst ihrer entsteht ihm das Gebilde des dreidimensionalen Raumes, sowie der Gegenstände in ihm. Denkt man sich einen solchen Blindgeborenen vom Schlag gerührt, verlöre er infolgedessen alle Sinnes- und Vitalempfindungen (vor allem also auch die Haut- und Bewegungsempfindungen), behielte aber noch eine Zeitlang die Fähigkeit vorzustellen und zu denken: so wäre für ihn die objektive räumliche Welt um ihn herum, und sein eigener Körper mit ihr, völlig entschwunden. Sie wäre wie Vineta, die versunkene Stadt: nur die Erinnerung würde noch von ihr melden. Und der arme Patient bestünde in seiner eignen Vorstellung nicht mehr „aus Körper und Geist", sondern sein Dasein ginge auf in seinem Selbstbewusstsein und dessen Zuständen oder Inhalten. Unter ihnen gäbe es keine räumlich lokalisierten mehr, wohl aber noch Erinnerungsbilder an räumliche Dinge. Und auch diese Erinnerungsbilder würden ganz und gar auf seinen früheren Haut- und Bewegungsempfindungen beruhn.

Alle primären Qualitäten gehen eben auf Empfindungsinhalte zurück, ja, bestehn nur in ihnen. Körperliche Ausdehnung und materielle Raumerfüllung sind nichts als eine Kombination von Empfindungen der Farbe, Weichheit, Härte etc. In ihrer Abhängigkeit von unserer Subjektivität sind die primären Qualitäten um nichts besser gestellt als die sekundären. Sowie es keine Farbe ohne Auge giebt, so auch in der Körperwelt keine Undurchdringlichkeit ohne Hautsinn. Selbst in unsern Erinnerungs- und Phantasiebildern sind wir durchweg von dem Material unserer Sinnesempfindungen abhängig. Wohl können wir, z. B. beim Gedanken an geometrische Figuren oder stereometrische Objekte, ganz von Farbe, Undurchdringlichkeit etc. abstrahieren. Sobald wir uns aber körperliche Ausdehnung und materielle Raum-

erfüllung anschaulich vorstellen wollen, müssen wir sie uns als Empfindungsinhalte denken. Das würde auch von dem angeblichen Kern oder Gerüst der Erfahrungswelt, den Atomen, gelten. Auch sie kann man sich nur rauh oder glatt, weich oder hart, und — der Sehende wenigstens — farbig vorstellen. Könnte ein Mensch sie je wahrnehmen: dann nur mit diesen Eigenschaften. Etwas Körperliches ohne die letzteren (also auch ohne Farbe!) ist für mich ebensowenig anschaulich vorstellbar wie ein Gebäude, das weder aus Stein noch aus Holz noch aus sonst irgend einem Material wäre.

Der naturwissenschaftliche Realismus lässt verschiedenartige Bewegungen als Reize unsere Nerven treffen und auf Grund davon in letzteren die Empfindungen entstehn. Und dabei ist er geneigt, beides für gleich wirklich und thatsächlich gegeben zu halten: Bewegungen (Reize) und Empfindungen. Aber weit gefehlt! Nur eins von den beiden ist ursprünglich und wirklich, ist Thatsache, ja sogar die einzig wirkliche Thatsache, die Urthatsache: die Empfindung nämlich und mit ihr die ganze Bewusstseinswelt. Bewegungen und Reize sind wirklich zunächst nur als Vorstellungen, als Bewusstseinsinhalte, nicht als Bewusstseins-(Empfindungs-)erreger. Ob Bewegungen und Reize eine Bedeutung für sich, ausserhalb der Bewusstseinswelt, also transscendente Gültigkeit haben, ist eine Frage für sich. Eine solche Gültigkeit wäre auf jeden Fall keine Thatsache: sie wäre nur erschlossen, und zwar auf Grund eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache. Nun sind aber mehrere derartige Ursachen möglich und vorstellbar; so wahrscheinlich also auch ein solcher Schluss gemacht werden kann, er behält doch immer etwas Problematisches an sich.

Also das Gegebene, woraus unsere ganze Erfahrungswelt sich aufbaut, sind Empfindungen unbekannten Ursprungs. Sie sind eben da und bilden das Material auch für die primären Qualitäten. Mit innerer Notwendigkeit verbinden wir die Empfindungen verschiedener Sinne zu dem, was wir äussere Gegenstände nennen. Nicht etwa weil wir Härte und braune Farbe an dem Tisch vor uns verbunden sehen, vereinigen wir beide Eigenschaften in unserm Bewusstsein mit einander. Dieser Tisch ist ja erst unser Produkt; das Material, aus dem er besteht, sind unsere Empfindungen. Und zwar gilt das vom ganzen Tisch: nicht etwa nur von der Aussenseite, sondern auch vom „Kern", auch vom „Gerüst", um welches wir die sinnlichen Eigenschaften nach Meinung des naturwissenschaftlichen Realisten gleichsam herumlegen.

Vielleicht schüttelt letzterer hier verwundert den Kopf, mitleidig lächelnd ob dieser Verblendung. Weiss denn der idealistische Philosoph nicht, wird er fragen, dass wir die Luftschwingungen darstellen und sehen können, die als Reize das Gehirn treffen und dort in den Nerven gewisse Veränderungen hervorbringen, die ihrerseits wieder — — —

Nun, lieber Realist, warum stockst du? Wolltest du etwa fortfahren: „die Empfindungen produzieren?" Dann würde dies dein Stocken beweisen, dass man bei dir noch nicht alle Hoffnung aufzugeben braucht, das Paradoxon des Idealismus werde noch einmal eine Wiedergeburt deines Denkens herbeiführen. Denn die Worte, die du unterdrücktest, würde nicht mehr der naturwissenschaftliche Realist, sondern der Materialist gesprochen haben! Und dein Stocken zeigt, dass dir das grosse Rätsel des Bewusstseins wenigstens zu dämmern beginnt. Und darum bist du auch vielleicht fähig, die Tragweite der Antwort zu ermessen, die deinem Einwande jede Bedeutung nimmt und dein mitleidiges Lächeln in Beschämung wandelt. Auch dein Gehirn ebenso wie die Gehirne aller übrigen Menschen samt allen Nerven drin sind ja doch nur deine und meine Vorstellungen, sind Bewusstseinsinhalte und aus Empfindungen aufgebaut so gut wie der Tisch, vor dem ich sitze. Mögen also tausende von Bewegungen mein Gehirn treffen: sie sind und bleiben sämtlich in alle Ewigkeit meine Vorstellungen; ebenso wie das ganze Gehirn, in dem sie Veränderungen hervorbringen, sind sie mein Produkt, meine Schöpfung, mein Bewusstseinsinhalt. Und diese meine Vorstellungen sollten, wenn ich z. B. bei einer starken Kopfwunde einen Teil meines Gehirns im Spiegel besehn könnte, in mir erst die Empfindungen hervorbringen, auf denen sie selbst aufgebaut sind? Das wäre denn doch vollendeter Nonsens! Vielmehr: was der naturwissenschaftliche Realismus mit seiner Wahrnehmungstheorie eigentlich bezweckt, ist nicht, Vorgänge darzustellen, die sich in unserer Erfahrungswelt abspielen, sondern Vorgänge in der transscendenten Welt der Dinge an sich. Nicht mein Gehirn — müsste er sagen — wird von Bewegungen (Reizen) getroffen, sondern das dem Gehirn zu Grunde liegende Ding an sich. Und das Etwas, von dem die Bewegung ausgeht, sowie das Etwas, das, in Schwingungen versetzt, die Bewegung vermittelt: sie sind nicht Gegenstände unserer Erfahrungswelt, sondern Dinge an sich.

Will man in dem Etwas Atome sehen — gut, dann beständen die Dinge an sich aus Atomen. Aber wahrgenommen würden diese

Atome nicht, sie wären in keiner Wirklichkeit aufzuweisen: sie wären erschlossen, als Ursachen der Erscheinungswelt. Ebenso dann auch die Atome, die dem Gehirn zu Grunde lägen! Was wir als Gehirn vor uns sehen, das körperliche Organ, ist durch und durch unser Produkt, es kann auf uns nicht einwirken, kann in uns nichts erregen, sowenig wie Tisch und Stuhl vor uns. Es ist nur ein Teil, ein Objekt unseres Bewusstseins, nie und nimmer sein Schöpfer oder auch nur sein Organ. Wohl sein Werk, aber nie sein Werkzeug! Dagegen was dem Gehirn zu Grunde liegt als Ding an sich: das mag in anderer Beziehung zu meiner Bewusstseinswelt stehn. Aber wir kennen es nicht! wir können nur Rückschlüsse darauf machen!

Die Atomlehre des Realismus ist — wenigstens bei vielen seiner Vertreter — ein solcher Rückschluss. Ein wie unglücklicher, unwahrscheinlicher: das wird sich unter 3. (S. 375 ff.) zeigen. Zunächst gilt es nachzuweisen, dass, wie der ganze Inhalt der Erfahrungswelt unsere Schöpfung ist, so auch

2. ihre äussere Form: der Raum. Die Lokalisation der Empfindungen im Raum ist unser Werk, ist eine Wirkung unserer geistigen Organisation. Damit wird durchaus noch nicht der Frage präjudiziert, ob der Raum nicht zugleich auch etwas Objektives, den Dingen an sich Zukommendes ist. Ich bejahe diese Frage und bin der Meinung, dass unsere räumliche Welt die Rekonstruktion einer extramentalen räumlichen Welt ist, keine völlige Neuschöpfung.

Aber zunächst ist auf jeden Fall das räumliche Anschauen eine Funktion unserer Psyche. Der transscendente Raum ist uns nicht gegeben und kann uns nie gegeben werden, wir können ihn darum auch nie mit unserm Bewusstseinsraum daraufhin vergleichen, ob beide übereinstimmen. Wir können auch nie letzteren nach ersterem formen. Gegeben sind uns allein Empfindungen, Bewusstseinszustände und -inhalte. Unsere meisten Empfindungen tragen von vornherein einen räumlichen Exponenten an sich: indem sie uns zum Bewusstsein kommen, sind sie auch schon ausser uns im Raum geordnet. Die Härte eines Tisches empfinde ich nicht erst in mir, sondern sogleich ausser mir; der operierte Blindgeborene sieht Licht und Farben sofort ausserhalb seines Auges, wenn auch noch nicht in „richtiger" Weise lokalisiert. Aus diesen Empfindungen bauen wir unsere Erfahrungswelt auf: sie ist also ganz unser Werk, unser ist auch die Art, wie wir die Empfindungen der verschiedenen Sinne mit einander verbinden und sie zu dem räumlichen Gebilde verschmelzen

lassen, das wir „Gegenstand“ nennen. Bei diesem Zusammenschweissen folgen wir keinem bewussten Plan, keiner vorgefassten Absicht, ebensowenig lassen wir uns von unserer Willkür leiten: alles geschieht gesetzmässig, aber nach uns unbekannten Gesetzen. Die Verbindung der Empfindungen und ihre Form wird uns gerade so aufgedrängt und aufgezwungen wie die Empfindungen selbst. Wir geben uns weder das Eine noch das Andere: Beides empfangen wir, haben wir, „finden“ wir „in“ uns. Im höchsten Grade thätig, sind wir doch zugleich auch empfangend. Aber die Quelle, woher uns das wird, was wir empfangen, kennen wir nicht. Der Zwang, aus dem Rohstoff der Empfindungen diesen oder jenen Gegenstand zu formen, tritt nicht von aussen her an uns heran, etwa von den Gegenständen der Bewusstseinswelt — wie wäre das möglich, da sie ja erst infolge dieses Zwangs entstehn! —, er liegt vielmehr in uns, ist in und mit den Empfindungen gegeben.

Wir also sind es allein, die den Empfindungen ihre räumliche Stelle bestimmen, ohne uns dieser Thätigkeit bewusst zu sein. Und was uns dabei leitet, können nur qualitative Unterschiede der Empfindungen sein. Räumlich geordnete Empfindungen: das wäre eine contradictio in adjecto. Denn wie könnte etwas Psychisches ausgedehnt, im Raum neben einander sein! Räumlich geordnete Reize im Gehirn, etwa wie das Netzhautbild im Auge: das wäre wenigstens vorstellbar. Aber helfen würde es nichts, denn auch mein Gehirn ist ja zunächst nur meine Vorstellung, ist ein Teil resp. ein Gegenstand meines Bewusstseinsraums, den ich geschaffen habe mit allem was darin ist. Und wollte der Realismus für Gehirn das setzen, was er eigentlich meint: das dem Gehirn zu Grunde liegende Ding an sich: was wäre gewonnen? Sobald die Vorgänge in der als räumlich angenommenen Welt der Dinge an sich, die mir als Empfindungen erscheinen, in meiner Bewusstseinswelt sich wiederspiegeln, würden und müssten ja auf jeden Fall alle räumlichen Bestimmtheiten verschwinden, und nur qualitative Unterschiede könnten überbleiben. Also auch der Realist, der dem Raum transscendente Gültigkeit zuschreibt, muss zugeben, dass zum Aufbau unserer Bewusstseinswelt und zur Lokalisation der Empfindungen in unserm Bewusstseinsraum uns keinerlei Andeutungen räumlicher Art gegeben sein können. Die einzigen Merkmale, von denen unsere Psyche sich bei der Lokalisation, ihr selbst unbewusst, leiten lässt, müssen qualitative Unterschiede sein. Unser ganzer Bewusstseinsraum ist also unsere Schöpfung. Der Tisch vor mir giebt mir so wenig Anweisung, wie und zu welcher

Gestalt ich die verschiedenen Empfindungen der Härte und Farbe mit einander zu verbinden habe, dass er vielmehr mit allen seinen Eigenschaften erst durch diese Verbindung entsteht und ausserhalb meines oder eines dem meinen ähnlichen Bewusstseins überhaupt keine Existenz hat.

Die räumliche Anordnung und damit der ganze Raum, sind zunächst — ebenso wie die Empfindungen — nichts als das Symbol eines an sich seienden Unbekannten und gewisser Eigenschaften an ihm. Bei den Empfindungen giebt der naturwissenschaftliche Realismus meistens die völlige Verschiedenheit dieser Symbole von den Eigenschaften der Dinge an sich, auf die sie hinweisen, zu. Zwischen dem Grün, das meinem Auge erscheint, und der Eigenschaft der Dinge an sich, welche in der Sekunde die 600 Billionen „Ätherschwingungen" hervorbringt, besteht keine grössere Ähnlichkeit als zwischen meinem Gedanken und den sprachlichen Lauten, durch die ich ihn bezeichne. Dasselbe könnte an sich sehr wohl auch bei der räumlichen Anordnung der Fall sein: auch hier braucht keinerlei Ähnlichkeit zu bestehn zwischen unserer Art räumlich anzuschaun und den Eigenschaften der Dinge an sich, die wir auf diese Art symbolisch darstellen. Kant behauptet das. Ich kann ihm hierin, wie gesagt, nicht folgen, bin vielmehr der Ansicht, dass unser Bewusstseinsraum die Rekonstruktion eines transscendenten Raums ist, in dem sich — ganz unabhängig von unserm Bewusstsein — die Welt der Dinge an sich befindet, die auf das mir (auch meinem Gehirn) zu Grunde liegende Ding an sich einwirkt. Das ist meine Annahme, die nie bewiesen werden kann, die für mich aber deshalb den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit besitzt, weil das so entstehende Weltbild mir weniger Schwierigkeiten zu bieten scheint als die andern. Jede Behauptung über die Dinge an sich bleibt innerhalb des Gebiets blosser Hypothesen: denn jede gründet sich auf einen Rückschluss von der Wirkung (den Empfindungen) auf ihre unbekannte Ursache. Derartiger Ursachen sind viele denkbar. Fichtes und Berkeleys Ansichten, die das extramentale Dasein der unbelebten Natur überhaupt leugneten, sind nicht streng widerlegbar.

Die transscendente Gültigkeit unserer räumlichen Anschauungsweise gebe ich also dem naturwissenschaftlichen Realismus zu. Aber um so mehr muss ich betonen, dass der Raum, der uns umgiebt, in dem wir leben, sehen, fühlen, schmecken, stossen und gestossen werden, schieben und geschoben werden, allein unsere Schöpfung ist. Dass unsere Empfindungen qualitative Unterschiede an sich tragen, die sich auf

die räumliche Anordnung der Dinge an sich beziehn und vermöge deren es uns möglich wird, diese an sich seiende räumliche Anordnung in unserm Bewusstseinsraum zu rekonstruieren: das alles ist eine nachträgliche Hypothese, aufgestellt, um unser Weltbild zu erklären, um Ursachen für das zu denken (vielleicht auch nur zu „erdenken"), was uns allein direkt gegeben ist: für unsere Bewusstseinswelt. Jenen Raum der Dinge an sich können wir so wenig jemals sehen und fühlen wie die Dinge an sich, die in ihm sind. Jene ganze transscendente Welt ist nur eine Annahme, eine Art, wie wir gedrungen werden, uns jenes grosse X vorzustellen, eine Annahme, die für den Einzelnen die grösste Wahrscheinlichkeit haben mag, aber schliesslich — doch immer nur eine Annahme. Und nicht einmal die einzig mögliche: Andere haben andere aufgestellt. Bestenfalls also, wenn wirklich die Welt der Dinge an sich meinen Erwartungen entspräche und räumlich wäre: sie könnte nie und nimmer für mich zu etwas unmittelbar Gegebenem werden.

Und welcher Art sie sein mag: meine Erfahrungswelt wird dadurch gar nicht tangiert. Nirgends ragt die eine in die andere hinein, beide sind ewig geschieden. Die ganze Erfahrungswelt ist nur in meinem Bewusstsein vorhanden, ist auf Empfindungen aufgebaut, besteht aus ihnen und kann mir deshalb nie Anlass zu Empfindungen werden. Sie wird empfunden, aber erregt keine Empfindungen, so wenig die vom Künstler geschaffene Marmorgruppe diesem erst die schöpferische Idee inspirieren kann. Sie kann auch keine Einheit geben, weder sich selbst noch meinen Empfindungen. Nicht entnehme ich den Gegenständen rings um mich her die Einheit meiner Empfindungen; sondern erst, indem ich letzteren Einheit gebe, schaffe ich die Wahrnehmungsgegenstände. Empfindungen, Bewusstsein: das ist das primär und allein Gegebene; Reize und Dinge an sich, von denen sie ausgehn, Bewegungen in einem extramentalen Raum, in denen sie bestehen: alles das ist mir nicht direkt gegeben, sondern nur als Ursache hinzugedacht.

3. Was sagt nun schliesslich das idealistische Prinzip über die naturwissenschaftliche Atomlehre?

Eins ist sicher: wenn Büchner behauptet: „Die Atome der Alten waren philosophische Kategorien oder Erfindungen, die der Neuen sind Entdeckungen der Naturforschung" — so spricht er wie der Blinde von der Farbe. Atome „entdeckt": wie stolz das klingt! Als ob man sie sehen und fühlen, mindestens aber doch Farbe, Gestalt, Gewicht, Zahl genau bestimmen könnte! Und wie weit ist man davon entfernt, gerade heutzutage: wie geneigt gerade die

leitenden Geister, auch hier sich zu bescheiden, wenn sie nicht gar die Atome, diese „Entdeckung der Naturforschung“ — völlig verwerfen.

Von welcher Seite man die Atome auch betrachten mag: gegeben, in irgend einer Erfahrung vorhanden sind sie nicht. Bestenfalls — wenn sie überhaupt existieren — sind sie erschlossen.

Ihr Gebrauch kann ein doppelter sein. Entweder will man vermittelst ihrer nur die Vorgänge in der körperlichen Erscheinungswelt auf einfachste Weise konstruieren oder man glaubt in den Atomen die Dinge an sich vor sich zu haben.

Im ersten Fall gehört zur körperlichen Erscheinungswelt natürlich auch mein ganzer Körper inkl. Sinneswerkzeuge und Gehirn, und der Atomismus hat, wenn man seine Ziele so weit wie möglich steckt, die Aufgabe, die sämtlichen Phänomene in dieser Körperwelt (inkl. die Vorgänge in meinem Gehirn) als Bewegungen von Atomen darzustellen. Alles Psychische bliebe gänzlich aus der Berechnung. Mögen zu gewissen Gehirnvorgängen psychische Begebenheiten in unveränderlicher funktioneller Abhängigkeit stehn („Funktion“ in mathematischem Sinn verstanden!): für den Atomisten wäre das Psychische nicht vorhanden. Es reichte an keiner Stelle in sein Gebiet hinüber, bloss mit Bewegungen, mit kinetischer oder potentieller Energie hätte er zu thun.

Nur in dieser Beschränkung vertreten gerade die Meister vom Fach heutzutage den Atomismus und die mechanische Weltauffassung. Ja, Manche, wie z. B. H. Hertz (Prinzipien der Mechanik, S. 45), sind sogar geneigt, das Gebiet der Mechanik mit dem der unbelebten Natur zusammenfallen zu lassen und also der belebten Welt eine Ausnahmestellung zu geben.

Was sind denn nun für diese streng wissenschaftlichen Theorien (im Gegensatz zu der Haeckelschen oder einer ähnlichen materialistischen Metaphysik!) die Atome? Entdeckungen der Neuzeit? Wahrlich nicht! Nicht einmal erschlossene Wirklichkeiten, sondern Hilfsbegriffe, Rechenpfennige, Abstraktionen, von nicht grösserer Realität als der völlig luftleere Raum oder der ausdehnungslose Punkt oder die völlig elastischen resp. unelastischen Körper, mit denen die mathematische Physik rechnet. Man will Formeln deuten, eine Theorie entwerfen können: dazu glaubt man kleinster materieller Teilchen zu bedürfen; und das ist dann der Grund, weshalb man die Atome — nicht entdeckt oder demonstrativ

nachweist, sondern — sich erdenkt und die erdachten hypothetisch verwertet.

Alles Rechnen mit Atomen ist gleichsam eine Übung am Phantom. Nie wird die Wirklichkeit ganz und gar dadurch erfasst, nie geht sie restlos in ihm auf. Gerade diejenigen Physiker, die am meisten in die Tiefe gedrungen sind und die methodologisch-erkenntnistheoretischen Probleme ihrer Wissenschaft energisch in Behandlung genommen haben, sind sich der Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit voll bewusst. Offen erkennt Hertz in der Einleitung zu seiner Mechanik an, dass alle physikalischen Theorien stets nur Bilder der wirklichen Vorgänge sind; nicht Rekonstruktionen, sondern Zeichen oder Symbole der eigentlichen Ereignisse. Ein Philosoph, ein Erkenntnistheoretiker würde tauben Ohren gepredigt haben: auf den genialen Physiker hört man und lernt sich bescheiden. Zwar ist man auch heute durchaus noch nicht allgemein geneigt, sich mit Kirchhoff auf den rein phänomenologischen Standpunkt zu stellen und von der Mechanik nur zu verlangen, dass sie die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen in einfachster Weise vollständig beschreibe, statt auch ihre Ursachen zu ermitteln. Aber auch der Hauptvorkämpfer der „alten klassischen Theorie", L. Boltzmann, sieht sich gezwungen, Hertz zuzugeben, dass auch seine Atomistik nur ein Bild ist. Wie er meint: von allen bisherigen Theorien das klarste und einfachste Bild, aber immerhin doch nur ein Bild neben möglichen andern Bildern. Und der beste Erfolg wird nach seiner Ansicht dann erzielt werden, „wenn man stets alle Abbildungsmittel je nach Bedürfnis verwendet, aber nicht versäumt, die Bilder auf jedem Schritte an neuen Erfahrungen zu prüfen."[1]) Damit spricht Boltzmann einen Gedanken aus, für dessen Richtigkeit die ganze bisherige Entwicklung der Atomistik Zeugnis ablegt: die Auffassung vom Wesen der Atome ist in fortwährender Wandlung begriffen, und es ist sicher, dass nie ein endgültiger Abschluss erreicht werden kann.

Nie! Denn was ist die Grundlage der Atomistik? Hauptsächlich doch wohl unser Bedürfnis, das im Wechsel Beharrende zu erfassen, oder, wenn es mit dem Erfassen nichts ist, wenigstens zu denken, zu erdichten. Daraus folgt aber unmittelbar, dass die Atome

[1]) Boltzmann: Über die Entwickelung der Methoden der theoretischen Physik in neuerer Zeit. (Vortrag, gehalten auf der Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu München, 1899. Abgedruckt in: Naturwissensch. Rundschau, 1899, No. 39—41.

nur Grenzbegriffe sind, deren Wesen sich mit den Grenzen ändert. Die letzteren immer weiter hinauszuschieben, ist Aufgabe und Ziel der Wissenschaft. Wo diese für den Augenblick mit der Zersetzung und Auflösung nicht weiter kommen kann, wo sie also ein für sie nicht mehr Zerlegbares konstatieren muss: da tritt — nicht etwa das Atom, sondern — der Atombegriff ein. Denn das Atom in diesem Sinn hat eben keine Realität, es ist nur ein Hilfsbegriff. Und was jetzt für die Wissenschaft unzerlegbar ist, kann ihr binnen kurzem als ein tausendfach zusammengesetzter Körper erscheinen. Das Atom ist also auch ein ganz relativer Begriff.

Daraus wird erklärlich, warum man heutzutage schon Atome zweiter und dritter Ordnung unterscheiden muss, und in 100 Jahren vielleicht Atome zehnter und zwanzigster Ordnung. Und theoretisch kann das in alle Ewigkeit so weiter gehen, denn es giebt unendlich viele verschiedene Unendlich-Kleinste. Augenblicklich gerade haben die Kathoden-, Röntgen- und Becquerelstrahlen, für die man noch passende „Bilder“ sucht, Ausblicke eröffnet und Veränderungen des Atombegriffs nahe gelegt, von denen noch vor einem Jahrzehnt der Atomistiker sich als von blossen Phantastereien mit verächtlichem Achselzucken abgewandt hätte. Einige wollen jene neuesten Wunder der Naturwissenschaft durch eine Emissionstheorie erklären: die fraglichen Strahlen bestehn aus kleinsten Massenteilchen, die von den Kathoden etc. fortgeschleudert werden und im Verhältnis zu den bisherigen Atomen unendlich klein sind. W. Sutherland lässt die Kathodenstrahlen aus Elektronen gebildet werden und versteht unter Elektron die kleinste vorkommende Menge Elektricität: er berechnet die „Grösse“ eines Elektrons auf ein Millionstel eines Körpermoleküls, und doch sollen auch die Elektronen noch eine innere Struktur haben! Gemäss einer Rechnung Becquerels würde ein Quadratcentimeter radioaktiver Substanz bei ständiger Strahlung in einer Milliarde von Jahren nur etwa ein Milligramm Materie verlieren, in der Sekunde also etwa 1 : 30 Trillionen Gramm. Vor welche Abgründe der Unendlichkeit sieht man sich hier gestellt, zugleich aber auch: welche Hilflosigkeit verrät eine Theorie, die mit solchen — vollständig hypothetischen — Zahlen rechnen muss, bei denen es bestenfalls auf einige Hunderttausende durchaus nicht ankommt.

Aus dem Gesagten erklärt sich noch ein Weiteres. Nicht nur die Grenze wird fortwährend hinausgeschoben, wo die Zerlegbarkeit endet und das ἄτομον beginnt; den Atomen werden auch von verschiedenen Forschern ganz verschiedene, zum Teil entgegengesetzte

Eigenschaften beigelegt. Kein Wunder! Es sind ja keine Wirklichkeiten — die Wirklichkeit ist nur eine — es sind ja, wie Hertz sagt, nur Bilder. Bilder der Wirklichkeit aber kann es mehrere, kann es viele geben, das eine besser, das andere schlechter, manche aber auch gleich gut. Welche Eigenschaften ein gutes Bild haben muss, setzt Hertz mit mustergültiger Klarheit auseinander: es muss zulässig, richtig und zweckmässig (deutlich und einfach) sein. Oft genügt ein Bild diesen Anforderungen, wenn es auf eine bestimmte Gruppe von Erscheinungen angewandt wird; ausserhalb dieses Gebietes ist es wenig oder gar nicht zu brauchen. Aber der Physiker, der sich gerade mit jenen Erscheinungen beschäftigt, schneidet ihnen zu Liebe seine ganze Theorie so oder so zu, wie etwa ein Dramatiker sich am Charakter seiner Heldin versündigt, um einer bestimmten Tragödin die Rolle auf den Leib schreiben zu können.

So kommt es, dass die Lehre von den Atomen bei den verschiedenen Forschern oft ein so ganz verschiedenes Aussehen zeigt. Der Eine glaubt an Atome und leeren Raum, der Andere lässt trotz der Atome den Raum kontinuierlich erfüllt sein. Diese halten die Atome für Körper von einer gewissen, wenn auch unendlich kleinen, immerhin messbaren Grösse, jene (Ampère, Fechner etc.) leugnen jede Ausdehnung: für sie sind die Atome nur unteilbare Punkte. Woran sich Faradays Ansicht anreihen liesse, nach der die Atome einfache Kraftcentren sind. Und damit wären wir mitten in der dynamischen Naturauffassung, wie Kant und Andere sie vertraten: keine letzten diskreten Massenteilchen, sondern kontinuirliche Raumerfüllung. In gewisser Weise wieder auferstanden ist der Dynamismus (wenn er überhaupt je gestorben war) in der heutigen energetischen Anschauungsweise, die von den vier alten Grundvorstellungen der Mechanik: Raum, Zeit, Masse, Kraft die beiden letzten beseitigt, um an ihre Stelle die Energie zu setzen, wie anderseits Hertz die Vierzahl auf eine Dreizahl reduziert, indem er die Kraft völlig zu eliminieren und durch verborgene Massen und Bewegungen zu ersetzen sucht.

Ein wunderbares Bild bietet sich uns also. Was die Materie, das schöpferische Prinzip des Materialismus, ist? kein Mensch weiss es. Die Popularisierer des Materialismus freilich behaupten es zu wissen, sie thun, als wäre ihnen nichts bekannter als der Stoff. Aber die Wissenschaft, von der allein man genaue, vorurteilsfreie Auskunft erwarten darf, weist nur ein grosses leeres weisses Blatt auf. So trifft denn auch für unsere Tage noch Voltaires Wort zu, das die Materie als ein être presque inconnu bezeichnet.

Und „dieses beinahe unbekannte Etwas“[1]) sollten wir als Schöpfer des uns Bekanntesten und Nächstliegenden verehren: unseres Bewusstseins und seiner Zustände? Dieses Etwas, das, wenn wir es atomistisch denken, eigentlich überhaupt keine Realität besitzt? Da ja die Atome, aus denen die Materie bestünde, mit deren Gesamtheit sie identisch wäre, nur Rechenpfennige sind!

Man kann sich freilich leicht vornehmen, alle faktische Zusammensetzung aufgehoben zu denken, und das Nachbleibende, für sich Seiende Atome nennen. Ganz im allgemeinen ist das gewiss leicht ausgeführt. Aber wenn man an die Veranschaulichung im einzelnen geht: dann wird, wie die verschiedenen wissenschaftlichen Theorien zeigen, alles zweifelhaft und unklar, — und zwar bis zu einem solchen Grade, dass man sich gezwungen sieht, im Atombegriff alle Beziehung auf die konkrete Wirklichkeit aufzugeben und ihn nur als Hilfsbegriff für die Deutung von Formeln zu verwerten.

Wären die Atome etwas Wirkliches in der Erscheinungswelt: so wären sie unsere Schöpfungen, von uns im Raume lokalisiert. Aber nicht einmal als das darf man sie betrachten, so wenig wie die Materie, die aus ihnen besteht. Unsere Schöpfungen zwar bleiben sie auch so: aber nicht Dinge darf man sie nennen, sondern nur Abstraktionen, nicht reale Körper, sondern hypothetisch gedachte Massenteilchen, nicht Anschauungen der Sinne, sondern Lückenbüsser des Verstandes. Und diesen entia rationis sollte unsere ratio entstammen? dem Abbild des Werkes (nicht einmal dem Werk selbst!) der Werkmeister? Und das soll eine „vernunftgemässe“ Weltanschauung sein, und nicht vielmehr höchste Unvernunft?

Doch vielleicht wenden die Materialisten ein: Das ist ja garnicht unsere Meinung; wenn wir von Materie und Atomen sprechen, so meinen wir nicht etwas in der Erscheinungswelt Gegebenes, sondern die Dinge an sich. Damit komme ich zu dem zweiten der beiden S. 376 genannten Fälle.

Betrachtet der Materialist seine Materie als Ding an sich, so

[1]) Die Voltaire-Stelle ist angeführt und übersetzt von O. Liebmann: „Gedanken und Thatsachen“ (2. Heft 1899, S. 208/9). Auf dies Buch sowie auf ein anderes Werk desselben Verfassers: „Zur Analysis der Wirklichkeit“ (3. Aufl. 1900) sei der Leser auf das Nachdrücklichste hingewiesen. Liebmann behandelt teilweise dieselben Probleme wie Haeckel. Aber welch ein Unterschied! Bei Haeckel krassester Dogmatismus, blindes Drauflosstürmen, bei Liebmann kritische Besonnenheit, allseitiges Erwägen, Tiefe gepaart mit grosser Klarheit.

bleibt ihm, wie mir scheint, nur eins übrig: er muss behaupten, dass den Dingen an sich auch das zukommt, was wir sekundäre Eigenschaften nennen; sie müssten an sich blau oder grün sein, hart oder weich, tönend und duftend, salzig oder bitter. Unsere sämtlichen Empfindungen dürften nicht nur unsere Art sein, das unbekannte X anzuschauen, nicht nur Symbole für etwas an sich ganz Unbestimmtes: sie müssten vielmehr ebenso viel Eigenschaften der Dinge an sich darstellen. So etwas Ähnliches sah Czolbe sich gezwungen anzunehmen: Licht- und Schallwellen leuchten und tönen schon an sich.

Aber zu welch seltsamen Konsequenzen würde das führen! Es müsste danach das Ding an sich wirklich grün sein, seine Grüne würde dann wieder die Ursache für die Entwicklung gewisser Ätherschwingungen sein, die unser Auge treffen, und in unsern Nerven gewisse Veränderungen hervorrufen, und diese Veränderungen müssten schliesslich von uns wieder als ein grüner Gegenstand empfunden werden, der sich an derselben Stelle des Raumes befindet wie das grüne Ding an sich.

Entschieden ein sonderbarer, wenig wahrscheinlicher Vorgang! Eine prästabilierte Harmonie, noch wundersamer als die Leibnizens! Man könnte versuchen, sie mit Darwinschen Ideen zu stützen: solche Harmonie sei zweckmässig, und im Kampf ums Dasein hätten diejenigen Wesen den Sieg davon getragen, die ihrer teilhaftig waren. Sehr schön! Aber das Unbegreifliche ist ja gerade das erste Entstehn einer solchen Harmonie mit all den ihr anhaftenden Wunderlichkeiten, nicht ihr Fortbestehn. Und dann! Warum sollte sie zweckmässiger sein als eine nur symbolische Erkenntnis? Worauf es ankommt, ist doch nur, dass unser Empfindungsleben sich gesetzmässig abspielt, wodurch uns die Möglichkeit gegeben wird, aus der Vergangenheit Schlüsse auf die Zukunft zu ziehen, sie vorherzusehn und die „Natur“ zu beherrschen. Das ist jedoch ebenso gut möglich, wenn unsere Sinnesqualitäten nur eine symbolische Bedeutung haben und Zeichen (aber in gesetzmässigem Zusammenhang stehende!) für etwas Unbekanntes sind.

Den Ausschlag giebt eine ganze Reihe von Thatsachen aus dem Gebiet der Sinnesphysiologie: sie nötigen einem in unwiderstehlicher Weise das Zugeständnis ab, dass unsere Sinnesempfindungen nicht auch zugleich Eigenschaften der Dinge an sich sein können. Ich erinnere an Kontrastwirkungen, perspektivische Verschiebungen, Sinnes- und optisch-geometrische Täuschungen, Hallucinationen und die Erscheinungen bei hypnotischen Zuständen, an Reiz- und Unter-

schiedsschwellen, an die spezifische Energie der Sinnesorgane, an die künstlichen Veränderungen unserer Eindrücke durch Mikroskop, Fernrohr und andere Instrumente. Mit vollster Bestimmtheit kann behauptet werden, dass die einzelne Empfindung von dem gesamten Empfindungs- und Bewusstseinszustande abhängt, in den sie als Teil eingeht. Nicht nur äusserer „Reiz" und Sinnesorgan sind von Einfluss: die momentane Beschaffenheit unseres ganzen psycho-physischen Wesens macht sich geltend. Ein und dieselbe äussere Veränderung kann zu verschiedenen Zeiten in ganz verschiedener Weise empfunden werden und zum Bewusstsein kommen.

Der Materialist denkt sich seine Welt durchzogen von allen möglichen Bewegungen. Aus ihnen sondern unsere Sinne einige in gewissen Zahlenverhältnissen stehende aus und wandeln sie um. Mit Recht sagt Fr. Alb. Lange: unsere Sinne sind Abstraktions-Apparate. Man denke sich ein Wesen mit eignen Sinnesorganen für Magnetismus, Elektricität, Gravitation, für Röntgen-, Kathoden- und Becquerelstrahlen: wie so ganz anders wäre dessen Weltbild!

Nimmt man alles dies zusammen, so wird man zugeben müssen: die Zeiten des extremen Realismus sind entschwunden und kehren nicht wieder. Ein wissenschaftlich denkender Mann wird heute nicht mehr die Behauptung wagen, die Welt um uns herum, gerade so wie wir sie sehen, hören, schmecken, riechen und tasten, sei die Welt der Dinge an sich.

Und auch der Materialist von heute wird für die Materie, sein Ding an sich, wohl nur die sogenannten primären Eigenschaften reklamieren wollen. Dass Undurchdringlichkeit, Räumlichkeit, Bewegung den Dingen an sich zukommen, ist auch mir wahrscheinlich. Die Körperlichkeit aber, die materielle Raumerfüllung ist meiner Ansicht nach rein phänomenal. Sie beruht ganz und gar auf Empfindungen, alles Körperliche ist Bewusstseinsinhalt, ist von den sekundären Eigenschaften gar nicht zu trennen. Wie könnte man sich ein materielles Atom ohne Härte oder Weiche, wie könnte ein Sehender es sich ohne Farbe anschaulich vorstellen?! Nehmt der Materie die Sichtbarkeit, Hörbarkeit, Fühlbarkeit: und ihr nehmt ihr alles. Nur von den Sinnesqualitäten bekommt sie ihre Besonderheit, ihre sämtlichen Eigenschaften sind Empfindungsinhalte. Mit den letzteren steht und fällt sie. Eine Welt ohne unsere Sinnesqualitäten hat auch keinen Raum für die Materie.

Will man sich also über die Dinge an sich Vorstellungen machen, so muss man annehmen, dass sie den Raum ausfüllen nicht

durch Körperlichkeit, nicht dadurch, dass sie in jedem Raumteil ihrer Sphäre materiell da sind, sondern dadurch, dass sie in jedem Raumteil wirken. Ihre Ausgedehntheit würde nur eine Folge von qualitativ bestimmten Innenzuständen, nur ein anderer Ausdruck für die von ihnen ausgehenden Kraftwirkungen sein: sie wären als Kraftcentra zu denken, und das Wesentliche an ihnen wäre nicht, wie beim Materialismus, Raumerfüllung und Bewegung, sondern das unbekannte Innere.

Ich fasse die Resultate der letzten Seiten kurz zusammen. Der Materialismus ist aus der Reihe möglicher Weltanschauungen, die weder streng zu beweisen noch strikte zu widerlegen sind, auszuscheiden. Leute ohne kritische Selbstbesinnung mögen sich zu ihm bekennen. Und da es nie an ihnen fehlen wird, wird auch der Materialismus nicht aussterben. Aber für den „Wissenden", d. h. den in erkenntnis-theoretischen Überlegungen Geschulten ist er nicht nur höchst unwahrscheinlich, sondern direkt unsinnig, aller gesunden Vernunft Hohn sprechend. Was die Herren Materialisten in Aussicht stellen, erfüllen sie nicht: eine Theorie des Psychischen vermögen sie nicht zu geben. Vielmehr: wo sie erklären sollten, behaupten sie nur, oder es wird ihnen gar das Bewusstsein zu bloss subjektivem Schein. Die Existenz des Psychischen ist der Stein des Anstosses, an dem jeder Materialist scheitert, mag er sein Schifflein wenden und drehn, wie er will. Nichts hilft über die Thatsache hinweg, dass unsere Empfindungen und Bewusstseinszustände das uns Nächstliegende und Bestbekannte, das allein direkt Gegebene sind. Der Götze des Materialisten ist ein echter Fetisch, den er selbst gemacht hat: die Materie, der das Bewusstsein entstammen soll, existiert allein innerhalb des Bewusstseins. Ein Ding an sich kann sie nicht sein; denn alle ihre Eigenschaften bestehn aus Empfindungsinhalten und deren Kombinationen. Nicht unser Geist ist von ihr: sie ist von unserm Geist abhängig; er schafft sie, nicht sie ihn.

Wer das einsieht, der kann nicht anders, als in der materialistischen Theorie einen der Höhepunkte der Absurdität erblicken. Bewusstsein aus der Materie ableiten wollen, das ist ein ähnliches Kunststück, wie wenn der Freiherr von Münchhausen sich am eignen Zopf aus dem Sumpf zieht.

Ultramontane Stimmen über Kant.

Die Kr. d. r. V. steht auf dem Index. Noch kürzlich hat die *Revue Thomiste*, gelegentlich der Besprechung der Vorländerschen Neuausgabe derselben, ihre „lecteurs catholiques“ an diese Thatsache erinnert; sie hat nur vergessen, zugleich die Erinnerung an die ebenso welthistorische Thatsache aufzufrischen, dass auch des unsterblichen Copernicus unsterbliches Werk: *De revolutionibus orbium coelestium* einst auf dem Index stand. Später wurde dies Werk von dem Index wieder abgesetzt, nachdem die Jesuiten unterdessen die Köpfe hinlänglich präpariert — oder um einen treffenden Ausdruck des Grafen Hoensbroech zu gebrauchen, hinlänglich „durchgeknetet“ hatten, so dass die neue Wahrheit ihnen nun nichts mehr schaden konnte. Ob dies erfreuliche Schicksal in einigen Jahrhunderten auch der Kr. d. r. V. blühen wird, wagen wir nicht zu prophezeien. Ebensowenig wissen wir, ob ausser der Kr. d. r. V. auch noch die anderen Werke des Königsbergers auf den Index gesetzt worden sind. Sollte es noch nicht geschehen sein, so bietet ja die neue Akademieausgabe die beste Gelegenheit, das etwa Versäumte nachzuholen: die *Entente cordiale* zwischen Berlin und Rom würde dadurch ebensowenig gestört werden, als durch den famosen Canisiuserlass. Wir sind ja doch nicht mehr so naiv-optimistisch, wie Kaulbach im Jahre 1868: da entwarf dieser Künstler, der auch ein Denker war, seinen „Totentanz“, und darunter das merkwürdige satyrische Blatt „Papst und Tod“: Syllabus, Peterspfennig, Encyclica und das Dogma der unbefleckten Empfängnis geben dem Papste das „Leben“, aber der anklopfende „Tod“ bringt die Bibel, das Leben Jesu, naturwissenschaftliche Bücher und — Kants Kritik der reinen Vernunft. Diese sollten dem Papsttum den Garaus machen. Naive Schwärmerei! Wenn je der Vatikan von dieser Satyre Kenntnis genommen hat, so wird man daselbst vielleicht über sie höhnisch gelächelt haben. Oder sollte man die Sache doch ernst genommen haben? Sollte die berühmte Encyclica „*Aeterni Patris*“ vom 4. August 1879 darauf die Antwort sein? Sollte der Rückgang auf den heiligen Thomas, den jene Encyclica inaugurierte, gegenübergestellt werden dem Rückgang auf den unheiligen Kant, welcher seit den sechziger Jahren nicht bloss in protestantischen, sondern auch gleichzeitig in katholischen Ländern sich vollzogen hat? Man durfte schon früher diese Vermutung hegen, aber neuerdings hat dieselbe direkte Bestätigung erfahren; der Tübinger Professor Dr. Paul Schanz schreibt in der ersten Nummer der seit 1. Oktober 1899 von der österr. Leo-Gesellschaft herausgegebenen „Kultur“: „Der H. Vater hat in der Encyclica vom Jahr 1879 die Losung der Rückkehr zu Thomas ausgegeben. Zurück zu Thomas, zu Aristoteles wird dem Zurück zu Kant gegenübergestellt.“ Man weiss, welch ungeheuren Erfolg diese Encyclica gehabt hat: die neuthomistische Strömung hat eine ungeahnte Höhe und Kraft erreicht. Das philosophische Bedürfnis der ganzen katholischen Welt wird mit verschwindend geringen Ausnahmen jetzt nur aus der Quelle des Aquinaten befriedigt. Nur wenige wagen wider den Stachel zu löcken. Unter diesen Wenigen befindet oder vielmehr befand sich Professor Schell in Würzburg: er hat sich mundtot machen lassen. Aber merkwürdigerweise ist in Frankreich eine starke antithomistische Strömung unter den katholischen Philosophen vorhanden: dort hat Renouvier

die Geister geschärft. Wir haben im vorigen Hefte einige bemerkenswerte Zeugnisse dieser antithomistischen Strömung angeführt (S. 262); wir hörten einige Stimmen, welche statt des Aquinaten den Königsberger Philosophen rühmten. So können wir folgendes merkwürdige Schreiben verstehen, dessen Kenntnis wir den *Annales de Philosophie Chrétienne*, 70e *Année, Novembre* 1899. P. 121–123 verdanken. Das Schreiben ist datiert vom 8. September 1899 und enthält nichts mehr und nichts weniger als eine offizielle Warnung des Papstes vor der Kantischen Philosophie. Wir reproduzieren die Hauptstelle in der französischen Übersetzung der genannten Zeitschrift.[1])

Lettre Encyclique de S. S. le Pape Léon XIII
aux Archevêques, Évêques, et au Clergé de France.

Nous le disions dans Notre Encyclique *Æterni Patris*, dont nous recommandons de nouveau la lecture attentive à vos Séminaristes et à leurs maîtres, et nous le disions, en nous appuyant sur l'autorité de saint Paul: c'est par les vaines subtilités de la mauvaise philosophie, *per philosophiam et inanem fallaciam*, que l'esprit des fidèles se laisse le plus souvent tromper, et que la pureté de la foi se corrompt parmi les hommes. Nous ajoutions, et les événements accomplis depuis vingt ans ont bien tristement confirmé les réflexions et les appréhensions que Nous exprimions alors: „Si l'on fait „attention aux conditions critiques du temps où nous vivons, si l'on „embrasse par la pensée l'état des affaires tant publiques que privées, on „découvrira sans peine que la cause des maux qui nous oppriment comme „de ceux qui nous menacent, consiste en ceci que des opinions erronées „sur toutes choses, divines et humaines, des écoles des philosophes se sont „peu à peu glissées dans tous les rangs de la société et sont arrivées à „se faire accepter d'un grand nombre d'esprits."

Nous réprouvons de nouveau ces doctrines qui n'ont de la vraie philosophie que le nom, et qui, ébranlant la base même du savoir humain, conduisent logiquement au scepticisme universel et à l'irréligion. Ce nous est une profonde douleur d'apprende que, depuis quelques années, des catholiques ont cru pouvoir se mettre à la remorque d'une philosophie qui, sous le spécieux prétexte d'affranchir la raison humaine de toute idée préconçue et de toute illusion, lui dénie le droit de rien affirmer au delà de ses propres opérations, sacrifiant ainsi à un subjectivisme radical toutes les certitudes que la métaphysique traditionnelle, consacrée par l'autorité des plus vigoureux esprits, donnait comme nécessaires et inébranlables fondements à la démonstration de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, et de la réalité objective du monde extérieur. Il est profondément regrettable que ce scepticisme doctrinal, d'importation étrangère et d'origine protestante, ait pu être accueilli avec tant de faveur dans un pays justement célèbre par son amour pour la clarté des idées et pour celle du langage. Nous savons, Vénérables Frères, à quel point vous partagez là-dessus Nos justes préoccupations, et nous comptons que vous redoublerez de sollicitude et de vigilance pour écarter de l'enseignement de vos Séminaires cette fallacieuse et dangereuse philosophie, mettant plus que jamais en honneur les méthodes que nous recommandions dans notre Encyclique précitée du 4 août 1879.

In diesem Schreiben ist die Kantische Philosophie zwar nicht mit Namen genannt, aber sie ist so eindeutig gekennzeichnet, dass jeder Leser weiss, wer gemeint ist. Das Schreiben ist ein interessantes *Document humain* oder vielmehr *inhumain:* die Kantische Philosophie wird als

[1]) Nachträglich finden wir dieselbe Lettre Encyclique auch in der Civiltà Cattolica (Ser. XVII, Vol VIII, S. 5—28) und zwar da in ihrem vollständigen Wortlaut. Wir entnehmen daraus auch die auffallende Thatsache, dass dieses Rundschreiben schon ursprünglich „dans l'idiôme de la France" abgefasst ist. Also der französische Klerus wird in seiner Nationalsprache vom Papst angeredet, eine Ehre, welche dem deutschen Klerus niemals widerfahren ist. Man liebt wohl in Rom die deutsche Sprache nicht, welche — einem Luther so viel verdankt?

„protestantisch“ verdammt, und wir werden es am Ende noch erleben, dass auch die „Kantstudien“ auf den Index gesetzt werden. Der Artikel von Paulsen: Kant der Philosoph des Protestantismus hat ja im gegnerischen Lager hinreichend Aufsehen und Beklemmung verursacht. Übrigens hat Paulsen mit dieser Bezeichnung Kants nur dasjenige wiederholt, was schon vor ihm von katholischer Seite selbst gesagt worden ist: so hat, wie wir unterdessen gefunden haben, schon im Jahre 1893 Dr. Constantin Gutberlet einen Aufsatz in der Zeitschrift „Der Katholik“ geschrieben: „Thomas von Aquin und Immanuel Kant“, in welchem es u. a. ausdrücklich heisst (II, 142): „Thomas muss der Philosoph des Christentums, der objektiven Heilsanstalt genannt werden. Noch genauer gesprochen ist Thomas der katholische Philosoph, während Kant den Subjektivismus des Protestantismus philosophisch begründet hat, und der Philosoph des Protestantismus genannt werden kann.“ Auf diesen sich neuerdings immer mehr zuspitzenden Gegensatz haben die „Kantstudien“ schon mehrfach ausdrücklich hingewiesen (I, 442, 479; II, 485; III, 320—333; IV, 1—31; V, 30—50), und dieselben halten es für zweckmässig, immer wieder den Finger auf diesen Punkt zu legen; die Gefahr, welche der unabhängigen Philosophie, die in Kant ihren Hauptführer erblickt, aus dem Wachstum des Thomismus droht, wird in weiteren Kreisen noch sehr unterschätzt.

Unter diesem Gesichtspunkt müssen die ultramontanen Stimmen über Kant, die wir im Folgenden zusammenstellen, betrachtet werden: wir nennen sie „ultramontane“ Stimmen, nicht etwa schlechtweg katholische; denn dem wahrhaft Grossen in der katholischen Kirche zollen wir gerne Achtung, aber mit aller Energie wehren wir uns gegen jene „ultramontane“ Richtung, welche alles, was ausserhalb des Schattens der *Ecclesia militans* gross geworden ist, verkleinert und verketzert.

* * *

Den Reigen eröffnet die bekannte Wortführerin des Vatikans, die Zeitschrift La Civiltà Cattolica. Im 49. Jahrgang von 1898 (Serie XVII, Vol. III u. IV) bringt dieselbe eine längere Artikelreihe über Kant: *L'errore fondamentale di Emanuele Kant* (III, 414—427); *Il Criticismo Kantiano demolitore della Scienza* (IV, 48—61); *Processo scientifico del Criticismo Kantiano* (IV, 287—298); *La ragione pratica di Emanuele Kant* (IV, 532—545). Wir haben über die beiden ersten Aufsätze schon in den KSt. III, 365 vorläufig berichtet; was wir damals über die beiden ersten sagten, gilt in vollstem Masse auch von den beiden letzten: „Die Ausführungen sind in dem Tone gehalten, den wir schon kennen, und bringen Argumente gegen Kant vor, die durch ihre Wiederholung nichts an Stärke gewinnen.“ Eingestandenermassen hat der unbekannte Verfasser im wesentlichen nur einen Auszug aus den bekannten Schmähschriften des Jesuiten Tilman Pesch gegeben und diesen Braten durch eine grobe Sauce resp. eine Sauce von Grobheiten seinen Lesern schmackhaft zu machen gesucht. So schliesst der Verf. mit dem kräftigen Wörtchen: *„Kant prosegue la sua opera nefasta producendo una schiera di maestri avvelenatori, e di studenti avvelenati nella loro intelligenza e nel loro cuore“* (IV, 545). Also Kant und die Kantianer — als Giftmischer. Wir finden die Bezeichnung so übel nicht, ja sogar historisch gerechtfertigt: wer anders ist denn daran schuld, als die böse von Kant nachher auf die Spitze getriebene Aufklärung, dass der edle Ganganelli im Jahre 1774 an — Gift sterben musste? Solche Sünden hat die Aufklärung noch mehr auf ihrem Gewissen: nur ihrem Schuldkonto ist es zuzuschreiben, dass auch ein Giordano Bruno verbrannt werden musste; solche schlimme Folgen hat sie ja viele gezeitigt. Und so ist denn auch Kant — ein Giftmischer! Ist er doch *„il grande patriarca dei filosofi ammodernati“* (III, 414): *„infatti, se prendessimo ad esaminare qualsivoglia opera filosofica, che combatte la fede e la morale cristiana, noi troveremmo,*

sotto la corteccia dei differenti sistemi, Emanuele Kant" (IV, 545). Allerdings — kein wahrhaft philosophisches Werk der Neuzeit kann den Kantischen Einfluss verleugnen; am meisten aber ärgert den Verfasser, dass auch in den italienischen Universitäten der Ruhm des Königsbergers wiederhallt (III, 414): es ist nur merkwürdig, dass „*astruserie nebulose*" — so nennt der Verfasser die Kantischen Lehren — solchen immensen Erfolg gehabt haben — sogar bei einigen katholischen Philosophen selbst, das kränkt den Verfasser am tiefsten (III, 416). So will er denn „*prevenire gl'incauti*" (III, 414). Die Ausführungen sind aber so banal, so oberflächlich, so abgedroschen, dass — mögen sie auch auf *incauti* den gewünschten Eindruck machen — sie doch uns der Mühe überheben, uns ernstlich mit denselben zu beschäftigen. Der Fundamentalirrtum Kants soll darin bestehen, „*a rendere falsa tutta quanta la conoscenza humana*". Und Kant wollte doch gerade reine (und angewandte) Mathematik und reine Naturwissenschaft auf festester Basis fundieren! Aber nein — Kant muss ein „demolitore della scienza" sein, damit seine angebliche Demolition des christlichen Glaubens und der christlichen Moral die rechte Parallele bekommt. Aber hat Kant denn den christlichen Glauben und die christliche Moral zerstört? Hat er sie nicht vielmehr „gerettet", indem er den Glauben vom Aberglauben, die Moral vom Afterdienst schied? Oder sollte der Verfasser der Artikel niemals davon gehört haben, dass man zwischen Geist und Buchstaben, zwischen ursprünglichem und depraviertem Christentum scheidet? Den Geist des christlichen Glaubens, nicht seinen Buchstaben, die echte christliche Moral, nicht ihre Nachäffung im Afterdienst — hat Kant stets hochgehalten. Der Verfasser aber ruft aus: „*poteva mai il Kant promuovere con maggiore efficacia la miscredenza e la immoralità, più che egli non abbia fatto colla sua doppia critica della ragione pura, e della ragione pratica?*" (IV, 538). Sehr unzufrieden ist der Verfasser endlich auch mit den „*trasformazioni simboliche, che egli fa subire ai dommi fondamentali del Cristianesimo*" (IV, 544). Aber hat der Verfasser denn ganz vergessen, dass auch bedeutende Kirchenväter und Mystiker den symbolischen Charakter der Dogmen vielfach behauptet haben? Ist nicht auch diesen dann der „*freddo e ragionato cinismo*" vorzuwerfen, den der Verfasser bei Kant finden will (IV, 543), und den Kant unter dem Schleier gemässigter Ausdrücke verbergen soll? Aber der Verfasser sieht in Kant überall nur den „Zermalmenden", uneingedenk seiner positiven Tendenzen. Jedoch — wir freuen uns, diesen Bericht, den wir mit einer Zustimmung zu einer schönen Äusserung beginnen konnten, auch wieder mit einer Zustimmung schliessen zu können; IV, 540 heisst es: „*Laonde meritamente si deve attribuire al Kant l'uffizio di pedagogo nell' educazione di quello, che si chiama il pensiero moderno.*" „Kant — als Erzieher": das klingt bedeutend hübscher, wie: „Kant — als Giftmischer"; auch hat diese Bezeichnung den Vorteil, ein historisches Faktum treffend auszudrücken. Aber leider giebt es Geister und geistige Strömungen, gegen welche selbst die pädagogische Kunst eines Kant in alle Ewigkeit — „vergebens kämpft".

Einen Kantforscher eigener Art lernen wir in dem Gymnasialprofessor Dr. J. Straub kennen, der einen Aufsatz über Kant und die natürliche Gotteserkenntnis im „Philosophischen Jahrbuch" (herausgeg. v. C. Gutberlet) veröffentlicht hat (XII, 1899, Heft 3 u. 4, Seite 261—270 u. 393—406). Der Verf. hebt also an: „Kant gilt in nichtkatholischen Kreisen noch immer als Stern erster Grösse in der deutschen Denkerwelt; das kann man täglich in allen philosophischen Schriften bestätigt finden, soweit sie ‚auf der Höhe der Zeit' stehen . . . Woher kommt nun dem Urheber des Kriticismus solche Ehre? Was erklärt die dauernde Begeisterung für ein Gedankensystem, das am besten gar nicht entstanden wäre und bei einem gesunden, normalen Stande der Spekulation längst eine überwundene Position sein müsste? Die Quelle einer so auffallenden Sympathie liegt unstreitig vor Allem in dem grundstürzenden Radikalismus, mit dem Kant zugleich mit den einfachsten Prinzipien aller wahren Ver-

nunft und Erkenntnis auch die natürlichen Fundamente aller Religion angeblich endgiltig und für immer wegdisputiert . . . Darum dürfte es auch heute noch zeitgemäss sein, die Kantische Kritik einer kurzen [!] Betrachtung und Nachkritik zu unterziehen . . . Da muss es nun vor Allem befremden und auffallen, wie die natürliche Gotteserkenntnis und die Argumente für die Existenz eines höchsten Wesens, welche von den grössten, erleuchtetsten Geistern Jahrhunderte, Jahrtausende lang stets aufs Neue mit peinlichster Umsicht und Genauigkeit untersucht und nachgeprüft und immerfort [!] als vollkommen stichhaltig und unanfechtbar anerkannt wurden, nun auf einmal durch einen Mann zum Falle gebracht sein sollen, der auch schon in anderen Regionen sich als ein von krankhafter Zweifelsucht ergriffener Grübler und Skeptiker deutlich geoffenbart hat. Alle Denker der Vorzeit sollen in einer der wichtigsten Fragen, welche an den Menschengeist herantreten, Jahrhunderte lang kurzsichtig und ahnungslos in Finsternis und Unwissenheit herumgetappt, sollen von einem leeren, trügerischen Phantom genarrt worden sein, und erst am Ende des 18. Jahrhunderts soll in Königsberg oben [Straub wohnt nämlich in München „unten"] der wahre Sachverhalt glücklich aufgedeckt worden sein" (261—263). Nach einigen Auslassungen über das Missvergnügen, das Straub empfunden hat, als er sich mit der „dunkel, abstrus und schwerverständlich" geschriebenen Kr. d. r. V. beschäftigte, die ihm den Eindruck eines „Gewirres und Labyrinthes von seltsamen, nebelhaften Vorstellungen und Begriffen" gemacht hat, fährt er fort: „Gleichwohl liegen die falschen Darstellungen und Unrichtigkeiten in der Kantischen Kritik der Gottesbeweise so nahe an der Oberfläche, sind, wir möchten sagen, so handgreiflich, dass wir nicht begreifen, wie man immer noch den traurigen Mut hat, sich auf sie zu berufen und zu behaupten, seit Kant seien diese Gottesbeweise ein für allemal *ad acta* gelegt" (263). Diese Auslassung lässt freilich befürchten, dass Str. auch das Folgende „nicht begreifen" wird. Dennoch möge es nicht unversucht bleiben, diesen Punkt klarzustellen.

Straub selbst giebt das ontologische Argument preis; das kosmologische und physikotheologische erklärt er aber für haltbar. Zunächst wendet er sich gegen Kants kritische Grenzbestimmung: „Es ist nicht eine fix und fertig in unserm Gehirn bereitliegende Kategorie oder Form der Kausalität, welche gewissen Dingen und Beziehungen den Stempel der Ursächlichkeit aufdrückt, nein, die Kausalität ist, um mit Kant zu reden, eine transscendentale Wirklichkeit, sie durchzieht in Wahrheit das ganze Reich alles Werdens und Geschehens und herrscht mit absoluter Souveränität im Himmel und auf Erden" (265). Es ist nicht ersichtlich, wie Str. seine Behauptung belegen will, dass nach Kant die Kategorie der Kausalität „fix und fertig in unserm Gehirn bereitliege". Meint er etwa die Stelle: „Der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhte" (Kr. d. r. V. B 168)? Die Stelle sagt genau das Gegenteil. Oder an welche andere Stelle hat Str. gedacht? Auch darüber würden wir uns gerne vom Verfasser belehren lassen, wo Kant das „Gehirn" für den Sitz der Kategorien erklärt. Interessant ist nun aber, dass die Kausalität nach Straub mit absoluter (!) Souveränität im Himmel herrscht. Straub ordnet hiernach, so scheint es, auch Gott dem Kausalgesetz unter. Wenn aber Gott dem Kausalgesetz unterliegt, so steht natürlich dieses höher als Gott, oder vielmehr: das Kausalgesetz selbst ist Straubs eigentlicher Gott. Wie könnte Straub auch sonst sagen, dass dem Kausalgesetz „im Himmel und auf Erden" „absolute" d. h. nicht abgeleitete und nicht beschränkte „Souveränität" zukommt? Solche Ausdrücke können nur mit Bezug auf die Gottheit selbst gebraucht werden. Sollte etwa Straubs wirkliche Meinung pantheistisch sein? hat er sich etwa mit dieser Abhandlung den boshaften Scherz geleistet, dem „Philos. Jahrbuch" ein häretisches Kuckucksei in das Nest zu legen? — Doch

weiter: „Der Menschenverstand besitzt von Haus aus die Kraft und Fähigkeit, aus den sinnlichen Vorgängen und Erscheinungen den Begriff dieser Kausalität durch Abstraktion zu gewinnen und dabei zugleich zu erkennen, dass dieses Gesetz absolut gar keine Ausnahme gestattet" (265). Was bedeutet „von Haus aus"? Es steht in einer Polemik gegen Kants Apriorismus, drückt aber (nur in etwas ungeschickter Form) nichts anderes als den apriorischen Charakter des Kausalbegriffes aus, so dass wir nicht umhin können, auch hier wieder eine boshafte Verspottung des „Philos. Jahrbuchs" zu vermuten. — Doch lassen wir selbst alle boshaften Scherze: Straub denkt nicht daran, Pantheismus oder Apriorismus verteidigen zu wollen: er glaubt dasselbe, was seine Kirche glaubt, und sein Artikel ist ebenso gut gemeint, wie er kümmerlich in der Ausführung ist: die Fähigkeit, die Begriffe scharf zu fassen, geht Straub vollständig ab; er sagt nicht selten genau das Gegenteil von dem, was er meint, und das, was er meint, ist nicht von jener fein geschliffenen und scharf gespitzten Art, wie man sie mitunter in der Scholastik findet: was er zu Markte bringt, ist ganz grobe Ware, und so sind auch seine Ausfälle gegen Kant nur von jener groben Sorte, die nimmermehr zu einem wissenschaftlichen Resultat führen kann. Straubs Methode des Widerlegens ist die grober Schimpferei. An seiner bona fides ist nun nicht im mindesten zu zweifeln: man darf überzeugt sein, dass er sich in all diesen hässlichen Ausfällen durchaus so giebt, wie er ist. Aber so, wie er ist, ist er kein Philosoph.

Straubs Verteidigung der Gottesbeweise geht eingestandenermassen aus von der vorausgesetzten transscendenten Giltigkeit des Kausalgesetzes. Sehen wir darum, wie er diese gegen Kant verteidigt. „Wer die Giltigkeit des Kausalitätsgesetzes auf die empirische Sinnenwelt beschränkt, ist um kein Haar klüger als der, welcher behauptet, es gebe nichts, als was man sehen, greifen und wägen kann. Es ist das eben ein sinnloser, willkürlicher, inkonsequenter ‚Dogmatismus', der allein schon genügen sollte, um dem ganzen Kantischen System das Urteil zu sprechen. Es handelt sich eben . . . einfach darum, einen zureichenden Erklärungsgrund für das grosse Welt- und Menschenrätsel zu finden" (396). Es ist deutlich, dass Str. an dem Problem der Vernunftkritik einfach vorübergeht. Das „grosse Welt- und Menschenrätsel" findet er vor, also muss er es auch lösen können. Diese Folgerung ist vollkommen willkürlich; sie ist durch nichts unterstützt als durch Straubs subjektiven Willen. Kants subjektiver Wille ging freilich eben dahin: Kant sagt selbst, er habe das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein. Aber Kant war besonnen: er hütete sich vor willkürlichen Annahmen, und darum fragte er, ob die Macht der Vernunft denn auch zureiche, das grosse Rätsel zu lösen: er suchte nach objektiv begründeter Gewissheit. Und darum unternahm er die Arbeit, die Vernunft zu kritisieren. — Wenn indessen auch Straub für seine Person darauf verzichtet, seine Verstandesfähigkeit der Kritik zu unterziehen, so hat er doch eine Ahnung davon, dass Kants Kritik der Gottesbeweise einem solchen Bestreben entspringt. Wenigstens lässt sich seine Bemerkung, dass der tiefste Grund der Kantischen Ausstellungen in der Lehre von den synthetischen Urteilen a priori liege (398), in dieser Weise deuten — vorausgesetzt dabei, dass es sich hier nicht um eine blosse Lesefrucht handelt, deren Bedeutung ja dem Verf. nicht völlig zum Bewusstsein gekommen zu sein braucht. Auf diese letztere Vermutung wird man nämlich geführt, wenn man die kritischen Bemerkungen ansieht, die Straub im Anschluss an diese für ihn auffallend hohe Erkenntnis macht. Er versichert zunächst, dass „T. Pesch u. a. längst schon schlagend nachgewiesen" haben, dass die synthetischen Urteile a priori „in Wahrheit die reinsten Widersprüche und Hirngespinste sind", und fährt dann fort: „Auch das Kausalitätsgesetz: ‚Jede Wirkung muss eine zureichende Ursache haben', soll ein solches synthetisches Urteil a priori darstellen, während es in Wahrheit nach Kantischer Terminologie handgreiflich ein analytisches Urteil ist, indem offenbar in der Wirkung, d. i. in dem

Gewirktwerden bezw. Gewirktwordensein der Begriff ‚Ursache‘ schon mitgesetzt wird“ (398). Allein Kant ist weit entfernt, den allerdings analytischen Satz „Jede Wirkung muss eine zureichende Ursache haben“ für synthetisch zu erklären, und Kant und Straub wären mithin bezüglich dieses Satzes einer Meinung, wenn nicht — Kant nachgewiesen hätte, dass ein analytischer Satz nicht zum Kausalgesetz taugen kann. Er gebraucht darum die von Straub mit dem Kausalgesetz verwechselte nichtssagende (und selbstverständlich analytische) Formel überhaupt nicht. In der Kr. d. r. V. (B 314) ist aufs klarste gezeigt, dass analytische Sätze den Verstand nicht weiter bringen, weil es unmöglich ist, die Beziehung der Begriffe auf Gegenstände anders als in synthetischen Urteilen auszusagen. Wer sich also mit Straubs analytischer Formulierung des Kausalprinzips genügen lässt, hat in ihr eine Selbstverständlichkeit, kann aber nicht beweisen, dass der Kausalbegriff einen Erkenntniswert besitzt. „Mit der Beseitigung der sinnlosen synthetischen Urteile a priori sinkt der ganze Kantische Bau wie ein Kartenhaus zusammen“ (398): Dieser Satz wäre allerdings richtig, wenn — sich die synthetischen Urteile a priori in der That als sinnlos aufzeigen und beseitigen liessen. Str. hat ja den besten Willen dazu gehabt. Aber da die von ihm aufgedeckte Sinnlosigkeit gar nicht von Kant, dem „Denkriesen aus Königsberg“ (397), sondern von Straub, dem Denkzwerg aus München, begangen worden war, muss sein Versuch als fehlgeschlagen bezeichnet werden, und wir können ihm den gutgemeinten Satz nicht zugeben: „Ein Sophisma ist die Beschränkung des Kausalitätsgesetzes auf die sinnliche Körperwelt, ein Unterfangen, das man nur als einfältigen monistischen ‚Dogmatismus‘ und grobe Inkonsequenz bezeichnen kann“ (405).

Auf einem höheren Niveau steht die durch ihr Thema mit der vorigen zusammengehörende Abhandlung von J. B. J. Heinrich: „Kosmologischer Gottesbeweis und Kants Kritik der reinen Vernunft“ (Gymnasialprogramm, Mainz, 1898. XXXI S.). Der Verf. erklärt in seiner Einleitung (III—IV), dass nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes von sittlicher Verpflichtung geredet werden kann, und wendet sich dann zu einer kurzen Widerlegung der falschen Wege, auf denen man das Dasein Gottes zu beweisen versucht hat. Die stichhaltigen Beweise seien aposteriorisch; sie seien nicht bloss von hoher Wahrscheinlichkeit, sondern von stringenter Evidenz. In Teil I (V—VII) wird das Kausalitätsgesetz als Grundlage des kosmologischen Beweises behandelt. Mit der Scholastik hält Heinrich dieses Prinzip für analytisch, ohne das Problem zu bemerken, das sich bei dieser Auffassung hinsichtlich seiner objektiven Anwendbarkeit ergiebt. Von der Kantischen Lehre, deren Begriff der Objektivität in der Abhandlung nirgends untersucht wird, heisst es, sie schliesse jede Möglichkeit der Erkenntnis der objektiven Wahrheit aus und führe damit konsequenterweise zur absoluten Skepsis. — Der zweite Teil (VIII—XXI) entwickelt den kosmologischen Beweis oder genauer die kosmologischen Beweise. Nach H. giebt es deren drei, von denen jeder für sich stringent ist. „Das Argument aus der Bewegung fordert mit zwingender Gewissheit das Dasein eines ersten unbewegten Bewegers; das Argument aus der Reihenfolge sekundärer Ursachen beweist, das es eine erste, nicht verursachte Ursache geben müsse; das Argument aus der Kontingenz der Weltdinge führt die Vernunft zur klaren Erkenntnis des notwendigen Wesens als der wirklich existierenden Voraussetzung aller zufälligen Existenzen“ (VIII). Diese „Gottesbeweise ergänzen sich nicht zur grösseren Evidenz, sondern sie ergänzen sich zur vollkommeneren Erkenntnis des göttlichen Wesens“ (VIII). — Teil III (XXI—XXXI) prüft Kants Kritik des kosmologischen Beweises. Im Anschluss an Kuno Fischer wird Kants Gedankengang dargelegt. Gegen den Einwand, dass der Schluss von einem gegebenen Dasein auf ein solches, das nie gegeben werden kann, unhaltbar ist, wird bemerkt, es existiere doch nicht nur das, was in unmittelbarer Erfahrung gegeben ist. So sei z. B. die Anziehungskraft ja

auch nur aus ihren Wirkungen erschlossen. Ferner: die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Bedingungen ergebe sich daraus, dass „der Verstand uns zwingt, einen Anfang der Reihen zu behaupten, während die Erfahrung uns lehrt, dass diese Reihen an Gliedern zunehmen, also endlich sind". Auch liege das Anfangsglied der Bedingungen nicht ausserhalb der Reihe, wie K. Fischer in seiner Interpretation Kants meint, sondern es bilde eben deren Anfang (XXII). Dass der kosmologische Beweis in den ontologischen münde, wird bestritten (XXII f.). (Wenn S. XXIV gesagt wird, Kant selbst verfalle dem Fehler des ontolog. Beweises, so beruht das auf falscher Auslegung der angezogenen Stelle, die ohne jeden Zweifel zur Interpretation des kosmolog. Beweises gehört, nämlich eben der ontologischen Wendung, die dieser Beweis nach Kant macht.) — Gegen Kants Widerlegung des ontologischen Argumentes wird ausgeführt, dass sie den springenden Punkt gar nicht treffe: „Der ontol. Bew. irrt nicht, wenn er das Sein Gottes als reales, im Begriffe Gottes eingeschlossenes Prädikat betrachtet, er irrt aber darin, dass er die Richtigkeit der Gottesidee mit der Realität derselben verwechselt; er irrt, weil er übersieht, dass unser aus den kontingenten Dingen geschöpfter Begriff des Seins auf Gott nur analog angewandt werden kann, sich keineswegs mit dem göttlichen Sein deckt, d. h. ihm nicht adäquat ist, m. a. W., er irrt, weil er eigentlich eine adäquate Erkenntnis Gottes voraussetzt. Kant aber fällt bei seiner Widerlegung des ontolog. Beweises sozusagen in den entgegengesetzten Irrtum, er will auch das göttliche Sein nur als Setzung des göttlichen Wesens betrachten, d. h. er behauptet, unsere analoge Erkenntnis Gottes sei adäquat" (XXV). — Heinrich wendet sich dann zu Kants „falscher Erkenntnistheorie", in der der eigentliche Grund von Kants Stellung zum kosmolog. Beweis liegt, und skizziert ihr gegenüber die Prinzipien der thomistischen Noëtik. Die Unmöglichkeit der Metaphysik, die Lehre vom transscendentalen Schein, von der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung werden hier in Betracht gezogen. Zum Schluss werden noch die Postulate der praktischen Vernunft als ein Versuch mit untauglichen Mitteln charakterisiert, um „das Haus wieder aufzubauen, das Kant bis in die Fundamente hinein durch die Kritik der reinen Vernunft für sich und seine Jünger zerstört hat" (XXX). — Mit Anerkennung sei noch hervorgehoben, dass Heinrich — im Gegensatz zur ultramontanen Mode — den „sittlichen Ernst" (XXX) der Kantischen Ethik nicht in Zweifel zieht.

In dem Buche „Der sittliche Gottesbeweis" (Würzburg, Göbel, 1899, XVIII u. 230 S.) giebt Ch. Didio, der Verf. der früher IV, 320 f. besprochenen Schrift „Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien" weitere Ausführungen über die ethischen Probleme vom streng katholischen Standpunkt aus. Von der ersten Seite an nimmt er gerne Gelegenheit, Kant anzugreifen. Mehrfach bedient er sich dabei der in der Neoscholastik beliebten Methode, den unbequemen Gegner erst bequem zu machen, indem er ihn das sagen lässt, worüber er gerade aburteilen will. Als Beleg mag folgende seltsame Stelle dienen: „Kants Behauptung, als ob die rein experimentelle Sinneserfahrung das einzige Erkenntnismittel der experimentellen Wissenschaft wäre, mag bei einer oberflächlichen Betrachtung richtig scheinen; eine genauere Untersuchung zeigt aber sofort, dass auch hier die Sinne nur der Vernunft untergeordnete Organe der Erkenntnis sind" (32). Ein noch vollkommeneres Orakel ist folgende Bemerkung, die jedoch, zumal sie in ein sehr wirkungsvolles Milieu gesetzt ist, gewiss nicht verfehlen wird, den Abscheu des frommen Lesers vor dem Ketzer von Königsberg beträchtlich zu befestigen: „Nimmt man einmal an, dass der Pantheismus des Unbewussten das letzte Wort der Philosophie ist, dann ist für den Theismus kein Platz mehr. Kantischer Kriticismus und christlicher Theismus lassen sich eben nicht vereinigen" (46). Vor allem aber sei folgender Trick Didios den Scholastikern zur Nacheiferung empfohlen: man gebrauche den Terminus „Kriticismus" in einem so unbestimmten Sinne, dass er gelegentlich allen Positivismus und

allen Skepticismus umfasst. Wissenschaftlichen Wert hat der nach Bedarf und Belieben dehnbare Ausdruck freilich nicht mehr, aber dafür um so grössere „apologetische" Bedeutung. Wie eindrucksvoll sind z. B. die Ausführungen, die mit dem Satze beginnen: „Wenn man den Kritizismus ernstlich durchführen wollte, so müsste man alle Phänomene als zusammenhangslose, subjektive Eindrücke annehmen und jede weitere Erkenntnis ausschliessen" (34). Wer Kant nicht kennt — und wer von denen, für die Didios Buch bestimmt ist, kennt ihn denn? — wird gewiss glauben, dass dies ganz besonders von ihm gilt, zumal er kurz vorher erst genannt wurde, und sich kein Anzeichen dafür findet, dass hier nicht mehr von ihm die Rede sein soll.

Was die logische Schärfe anlangt, so lässt sie mitunter zu wünschen übrig. S. 19/20 z. B. wird der (in Wirklichkeit analytische) Satz „Keine Wirkung ohne Ursache" zwar als synthetisch bezeichnet, gleichwohl aber unmittelbar darauf behauptet: „In dieser vulgären Form ist der Satz geradezu beweisbar, da das Prädikat (Ursache) in dem Subjekt (Wirkung) offenbar enthalten ist; denn steht fest, dass ich eine Wirkung vor mir habe, dann muss es auch ein Wirkendes geben. Der Begriff Wirkung enthält ja in sich den Begriff einer ursächlichen Thätigkeit".

Höher als seine Logik steht die katholische Überzeugung des Verfassers. Durchaus gut katholisch ist die Beweisführung, mit der er Kants Kritik der spekulativen Theologie widerlegt: „Ein auf christlich-theistischem Standpunkt stehender Gelehrter kann keineswegs und in keinem Sinne Kants Kritik der Gottesbeweise gelten lassen, denn [!!] dieselben schliessen jede Beweisbarkeit des Daseins Gottes aus, und stehen in direktem Gegensatz zu dem Vaticanum, das erklärt: Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis lumine certo cognosci non posse, anathema sit. Damit soll offenbar gerade der Kantsche Kriticismus verurteilt werden" (48/49). Gut katholisch ist ferner das Eintreten für die Neigung im Gegensatz zum Rigorismus. Didio schliesst sich hier an E. v. Hartmann an: „Hartmann bekämpft lebhaft Kants Perhorreszierung der Neigung in der sittlichen Handlung und mit Erfolg" (104). „Kant sucht das Gesetz an und für sich als Motiv zu erklären, ohne eine Neigung im Wollen anzunehmen, muss aber selbst zugestehen, dass er sich damit in ein unlösbares Problem verwickelt. Er kennt eben keine andere Neigung, als die aus der Erfüllung des Sittengesetzes hervorgehende Lust, die er moralisches Gefühl nennt. Er verkennt eben auch den Unterschied zwischen der nach Befriedigung strebenden Neigung des Begehrungsvermögens und der aus der Erfüllung hervorgehenden Lust (*quietatio* und *delectatio*)" (105). — Über den imperativen Pflichtbegriff urteilt Didio, Kant sei hier auf halbem Wege stehen geblieben: Schopenhauer habe bereits nachgewiesen, dass ein Sollen ein Befehlen voraussetzt (72). „Kant wird dem Pflichtbewusstsein gerecht, ohne es begründen zu können" (208). Denn nur der persönliche Gott selbst könne hinreichende Ursache des sittlichen Bewusstseins sein. Die Thatsache des sittlichen Bewusstseins sei die empirische Grundlage für einen wissenschaftlich sicheren Gottesbeweis (208 ff.). Mit der weiteren Ausführung dieses Gottesbeweises kommt Didio Kant näher, als er zugesteht. Das wird am deutlichsten, wenn man die ziemlich kurz geratene Erörterung betrachtet, die er Kants praktischem Postulat des Daseins Gottes zukommen lässt: „Manchmal wird auch der sittliche Gottesbeweis angefochten, weil man seine Grundlage nicht recht ins Auge fasst. Man denkt sich den Beweis etwa folgendermassen: Die sittliche Ordnung ist ohne Gott unmöglich, dieselbe ist aber absolut notwendig, folglich giebt es einen Gott. In dieser Form ist Gott nur ein praktisches Postulat, wie Kant es aufstellt. Wir sind aber davon ausgegangen, dass wir durch Analyse unseres Bewusstseins bewiesen haben, dass die sittliche Ordnung eine feststehende Thatsache ist. Auf Grund dieser empirischen Thatsache haben wir durch das Gesetz von der genügenden Ursache erwiesen, dass Gott existiert, weil er allein der Urheber dieser Ordnung sein kann" (224/5).

Auch Kant geht aber von einer Analyse unseres Bewusstseins aus, und er findet darin die Thatsache der sittlichen Verpflichtung. Fasst man das ins Auge, so erscheint die Differenz zwischen Kant und Didio noch wesentlich geringer, als letzterer hier durchblicken zu lassen nicht umhin kann. Der eigentliche Differenzpunkt liegt nicht da, wohin Didio deutet, sondern er liegt darin, dass letzterer anders über den Begriff der Wissenschaft denkt als Kant. Das Verständnis von Kants praktischer Philosophie setzt das seiner transscendentalen Logik voraus.

Über Logik, Kritik oder Erkenntnislehre und über Ontologie handelt der 1899 bei Herder in Freiburg i. B. erschienene erste Band des „Lehrbuchs der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage" von Alfons Lehmen S. J. (XV u. 444 S.). In der das Werk eröffnenden Einleitung erfährt der Leser, dass „ein rechtmässiges Ergebnis der Philosophie der Offenbarungslehre niemals widersprechen" kann. „Wenn also die Behauptung eines Philosophen mit der geoffenbarten Lehre im Widerspruch steht, so ist der Irrtum . . . auf Seiten der menschlichen Vernunft zu suchen" (7/8). „Das kirchliche Lehramt hat das Recht, philosophische Meinungen, welche entweder einen Widerspruch mit der geoffenbarten Lehre enthalten oder zu einem solchen Widerspruche folgerichtig führen, zu verurteilen" (8). Ein Recht unbefangener Prüfung hat mithin z. B. der Kantischen Lehre gegenüber unser Jesuit nicht. Er hält sich denn auch treu an die innerhalb der „philosophia perennis" perennierende Kantauffassung. Sein Buch bietet darum wenig Bemerkenswertes. Doch sei hervorgehoben, dass es die Kantische Hauptfrage, wie sich Vorstellungen auf Gegenstände beziehen, nicht ganz unerörtert lässt, wie das häufig geschieht. Seite 193 findet sich folgende Bemerkung: „Wenn wir, so meint Kant, die äusseren Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist es schlechthin unmöglich, zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit kommen sollten, indem wir uns bloss auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Man kann doch ausser sich nichts empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Bewusstsein liefert uns lediglich nichts als unsere eigenen Empfindungen. — Antwort: Dieses Bedenken verschwindet von selbst, wenn man bei der Vorstellung die ihr eigene doppelte Formalität, die subjektive und objektive, unterscheidet. Die Sinnesvorstellung als Modifikation oder Affektion des Sinnes ist etwas Subjektives, das aber, insofern es eine bestimmte Modifikation ist, nicht vom sinnlichen Vermögen allein verursacht wird, da das Vermögen als solches, obgleich der verschiedensten Vorstellungen fähig, dennoch aus sich selbst zu keiner determiniert ist. Die objektive Formalität der Sinnesvorstellung ist darin zu suchen, dass sie wesentlich darstellend ist und deshalb auf ein Anderes hinweist." Dass diese Antwort keine Antwort ist, weil unmöglich bewiesen werden kann, dass das „Andere", auf das die Sinnesvorstellung hinweist (der Grund der bestimmten Erscheinung), mit der Erscheinung übereinstimmt, braucht kaum bemerkt zu werden. Erst der Nachweis dieser Übereinstimmung würde aber dazu berechtigten, „die äussern Gegenstände für Dinge an sich gelten zu lassen". — Der Abschnitt über den transsc. Idealismus (199—212) giebt zuerst eine (sich an Kuno Fischers Darstellung anlehnende) Orientierung über den Hauptinhalt der Kr. d. r. V., und sodann die Kritik dieser Lehren. Letztere hält sich durchaus im Rahmen der in der scholastischen Litteratur üblichen Argumentationen und enthält nichts der besonderen Erwähnung Wertes. — Öfters erwähnt wird Kant noch in dem Abschnitt über die Kategorien. Vgl. S. 385, 388, 392 über den Substanzbegriff; 412 u. bes. 417 f. über die Kausalität.

Constantin Gutberlet's neues Werk „Der Kampf um die Seele, Vorträge über die brennenden Fragen der modernen Psychologie" (Mainz, F. Kirchheim, 1899, VIII u. 501 S.) ist eine Abfertigung der modernen Psychologie. Der wissenschaftliche Ertrag des starken Bandes ist sehr gering. Denn wenn auch G. ganz leidlich über die einschlägige Litteratur

orientiert ist, so fehlt es ihm doch zu sehr an jener Selbstlosigkeit, ohne die es keine Wissenschaft giebt: apologetisch gehaltene Bemerkungen über die Herz-Jesu-Verehrung (S. 317) gehören einmal nicht in den Zusammenhang wissenschaftlicher Erörterungen; gar zu häufige Wiederholungen wirken auch auf stark organisierte Leser ermüdend; ein „innerer Zusammenhang" in der Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte darf, wenn er in der Vorrede behauptet wird, nicht bloss in der ersten Hälfte des Buches, und auch da nur notdürftig, vorhanden sein. — Der Ton, in dem der Verf. seine Gegner zu behandeln beliebt, ist derartig, dass der Jesuit Stanislaus v. Dunin-Borkowski in einer Recension in den „Stimmen aus Maria-Laach" (Jahrg. 1899, Heft 9, S. 428) Folgendes sagt: „ . . . Immerhin empfand der Referent ein gewisses Unbehagen, als er Paulsen mit so derber Hand gefasst sah". In dem gewiss nicht durch vornehme Behandlungsweise der Ketzer ausgezeichneten Blatte will eine solche Bemerkung viel sagen. Paulsen ist natürlich nicht der einzige, der die Art und Weise von Gutberlets „Umgang mit Menschen" erfährt; Jodl ergeht es noch schlimmer, und selbst ein Mann wie Eucken wird mit recht wenig Artigkeit behandelt. Kant kommt relativ gut weg (vgl. bes. 121 ff.): er steht „als eine wohlthuende Gestalt" vor Gutberlets Augen (123), wenn dieser vom modernen Skepticismus aus auf ihn zurückblickt. Allein nichtsdestoweniger ist Kant derjenige, der den derzeitigen philosophischen Tiefstand verschuldet hat: seine Kritik der Paralogismen ist der Anfang der „Psychologie ohne Seele", dieser pseudowissenschaftlichen Spottgeburt, gegen die der Verf. nicht genug eifern kann. „Die mit Kant beginnende philosophische Entwicklung wirft das Positive, das er noch festhält, immer mehr ab, wird immer mehr negativ und destruktiv und endigt bei einer völligen Zersetzung. Den Baum erkennt man aber an seinen Früchten, den Wert eines philosophischen Systems an seinen Konsequenzen. Es muss also jener Baum in sich einen Keim der Fäulnis tragen, der sich historisch so unwiderstehlich entfaltet hat. Nicht etwa durch Missbrauch, sondern durch konsequente Anwendung der Kantischen Gedanken ist der gegenwärtige Geistesnihilismus . . . entstanden" (128). Als letzte Konsequenz der Kantischen Philosophie wird — Max Stirner hingestellt (z. B. 132). Dass es sich hierbei nicht mehr um Konsequenzen, sondern um Konsequenzmachereien, um die Verwechslung historischer und logischer Folge, handelt, ist jedem Einsichtigen klar. Wenn wir mit dem Katholicismus nach gleichem Rezept verfahren, den Baum nach den Früchten beurteilen wollten, so würden nicht nur der Jesuitismus und die heiligen Röcke, die Ketzergerichte und das Blut des heiligen Januarius, die Lex Heinze und viele ähnliche Einrichtungen, sondern auch sämtliche Häresien, die böse Kirchenrevolution des 16. Jahrhunderts einbegriffen (aus der schliesslich auch der Kantianismus hervorgewachsen ist), zu den in Betracht kommenden Früchten gehören. — Die Kritik, die Gutberlet an Kants Lehre übt, verrät auffallende Unkenntnis. Der Haupteinwand ist folgender: „Die Kritik d. r. V. . . . krankt an einem innern Widerspruch, der das ganze System vergiftet. Sie will nämlich nachweisen, dass die Vernunft etwas, was der wirklichen oder doch möglichen Erfahrung nicht zugänglich ist, zu erkennen absolut nicht imstande ist. Nun sieht aber doch jedermann ein, dass der Satz: Die Vernunft ist absolut unfähig, Übersinnliches, Unerfahrbares sicher zu erkennen, kein Erfahrungssatz ist und nicht sein kann. Also spricht Kant in demselben Atemzuge die Unfähigkeit der Vernunft aus und behauptet sie" (128/9). So schlecht wie die Konstruktion des letzten Satzes ist das ganze Argument. Der Verf. scheint seine Kantkenntnis aus scholastischen Lehrbüchern geholt zu haben. Wo behauptet denn Kant — um von anderem, was sich hier einwenden liesse, zu schweigen —, dass nur Erfahrungssätze sicher erkannt werden können? Nirgends als in der Phantasie einiger Leute, die ihn nicht kennen. G. nimmt noch mehrfach Gelegenheit, zu zeigen, dass er zu diesen gehört, z. B. wenn er Kants Lehre von der apriorischen Natur des Kausalgesetzes in folgender Weise erklärt: „Wir müssen kraft angeborener [!] Anlage ein

Ereignis als Ursache, das andere als Wirkung auffassen; ob aber das eine objektiven Einfluss auf das andere hat, wissen wir nicht. Wir müssen denken, dass das Feuer das Stroh verbrennt, aber in keiner Weise können wir sagen, dass das Stroh wirklich vom Feuer verbrannt wird" (131)! Wenn G. unter der Kantischen Philosophie eine derartig strohdumme Lehre versteht, kann man es ihm natürlich nicht verübeln, dass er vom Zurückgehen auf Kant nichts Gutes hofft und statt dessen auffordert, „auf den heil. Thomas von Aquin zurückzugehen, . . . einen hervorragenden Repräsentanten der einen, allgemeinen und ewigen Philosophie, welche durch Sokrates, Plato, Aristoteles grundgelegt [sic!], von den heiligen Vätern, mehr von der Scholastik, deren Blüte in Thomas von Aquin repräsentiert ist, unter dem Einflusse des Christentums gereinigt und fortgeführt worden ist, und deren Vollendung erst durch die angestrengte Arbeit aller folgenden Jahrhunderte erhofft werden kann" (130/1).

Neuerdings wird nun auch das Gebiet der Ästhetik vor den Neuthomisten angebaut. Zwei Jesuiten, Gerhard Gietmann und Johannes Sörensen haben sich zusammen gethan und eine „Kunstlehre" in Angriff genommen, deren I. Teil als „Allgemeine Ästhetik" erschienen ist (Freiburg i. B., Herder, 1899, 340 S.). Über Kant haben die Verfasser sehr seltsame Anschauungen, so sprechen sie S. 32 von „Schellings und Kants Anschauungen von der Ureinheit des Idealen und Realen"! Von der bekannten Stelle am Anfang der transsc. Ästhetik meinen die Verf. S. 5, Schiller habe daraus wohl seine „Verachtung der Ästhetik" gelernt! Bei Gelegenheit der merkwürdigen These: „Schönheit ist die strahlende Vollkommenheit eines Dinges" wird in einer kritischen Bemerkung (S. 97) Kants subjektivistische Auffassung des Geschmacksurteils verworfen: der von Kant aufgestellte Unterschied des Erhabenen und Schönen wird S. 128 verworfen; ebenso die von Kant betonte subjektive Grundlage des Erhabenheitsgefühls. Die moderne Ästhetik seit Kant hat ungenaue und missverständliche Lehren (S. 201). Zuletzt kommt der Trumpf (S. 297): „Der protestantische Rationalismus seit Herder schuf sich an der Hand der wiederauflebenden antiken Kunst ein neuheidnisches, das Humanitäts-Ideal".

Die „Österreichische Leogesellschaft", welche auch sonst eine sehr rührige Thätigkeit entfaltet, giebt seit dem 1. Oktober 1899 eine neue „Zeitschrift für Wissenschaft, Litteratur und Kunst" unter dem Namen „Die Kultur" heraus. Für uns kommt aus dem 1. Heft nur der von Prof. Dr. Paul Schanz in Tübingen geschriebene Einführungsartikel in Betracht: „Die geistigen Strömungen der Gegenwart". Der Verf. spricht darin auch von dem ungünstigen Los der Philosophie; ihr Einfluss sei gering, soweit sie sich nicht den Lieblingsmeinungen des Tages anschliesse — als eine solche „Lieblingsmeinung des Tages" gilt ihm in erster Linie der Ruf und das Losungswort: „Zurück zu Kant"; Zeller, Lange, Liebmann und bes. Paulsen werden als Vertreter angeführt; Paulsens in unsern „Kantstudien" erschienener Programmartikel: „Kant der Philosoph des Protestantismus" wird mit Missfallen erwähnt. Kants Philosophie führe zu „dem trostlosen Resultat", dass wir das wahre innerste Wesen der Substanz nicht zu erkennen vermögen. „Das Resultat der wissenschaftlichen Forschung ist die Unmöglichkeit der Erkenntnis! Und dies nennt man eine Befreiung, eine Befreiung von Vorurteil und Aberglauben, in der That zugleich eine Befreiung von Glauben und Überlieferung, von Gott und Gewissen." Nun haben wir's.

Wie sagt doch der Schwabe Schiller?

> Dacht ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
> Schieben sie's Einem geschwind in das Gewissen hinein.

Weiterhin wird dann der Pessimismus Kant in die Schuhe geschoben, ebenso der Voluntarismus, dem die „intellektualistische Metaphysik" gegen-

übergestellt wird. In katholischen Kreisen Deutschlands sei nun die letztere so ziemlich die herrschende, anders aber in Frankreich, „wo die Abneigung gegen Metaphysik weit intensiver ist und die Hoffnung auf Gewinnung der ideal angelegten Philosophen der theologischen Apologetik eine andere Methode nahegelegt hat. Es fehlt nicht an Stimmen, welche den Kantischen Kriticismus günstiger beurteilen, weil die Postulate wenigstens den Weg gezeigt haben, auf welchem man dem Gegner entgegenkommen kann.“ Dies Entgegenkommen ist für Prof. Schanz also nur ein erlaubtes taktisches Manoeuvre, nicht eine sachlich fundierte innerlich notwendige Überzeugung. Enfant terrible!

Der Leser der KSt. erinnert sich, dass Paulsen in der Deutschen Rundschau“ vom August 1898 mit Schärfe gegen Willmanns „Geschichte des Idealismus“ aufgetreten war und dafür von dem Jesuiten R. von Nostitz-Rieneck in den „Stimmen aus Maria-Laach“ 1899, Heft 1 angegriffen wurde. (Paulsens Antwort darauf s. KSt. IV, 30 f.; vgl. auch den nächsten Passus dieser „Ultram. Stimmen“.) Wir berichteten über Paulsens Aufsatz und über den Angriff des genannten Jesuiten auf Paulsen schon KSt. III, 472 und bemerkten damals bereits, dass noch weitere Artikel dieser Art von dem Verf. in Aussicht gestellt seien. In der That sind in Heft 3 und 4 desselben Jahrganges der „Stimmen aus Maria-Laach“ solche Fortsetzungen erschienen. Der erste dieser beiden Aufsätze „Der neuentdeckte Königsberger Friede“ (S. 245—258) richtet seine Spitze direkt gegen Paulsen, genauer gegen dessen auf Kant basierende Auffassung des Verhältnisses von Wissen und Glauben, während der andere „Worauf es in dem Streit zwischen Unglauben und Glauben zuvörderst ankommt“ (S. 425—446) die scholastische Lösung dieser Frage gegen die moderne Wissenschaft überhaupt, jedoch auch unter mehrfacher Beziehung auf Paulsen, verteidigt. Misst man die Bedeutung der Artikel mit dem wissenschaftlichen Massstabe, so ist das Resultat ganz unbedeutend. Denn durchgehends bleibt dem Leser nur zu konstatieren übrig, dass v. N.-R. die Theorien, gegen die er kämpft, erst für seine Zwecke präpariert. Die Beweisführung des ersteren Artikels läuft darauf hinaus, dass Kants Versöhnung von Wissen und Glauben durch Trennung der beiderseitigen Gebiete einen schneidenden Dualismus in den Menschen trage. Was genau zugesehen von dem Dualismus übrig bleibt, ist die Thatsache, dass der Verstand nicht auf alle Fragen, die sich dem Menschen stellen, eine objektiv giltige Antwort geben kann. Indem aber v. N.-R. Verstand und Willen in ganz unpsychologischer Weise als getrennte Seelenvermögen hinstellt, konstruiert er hieraus folgende Schwierigkeit: „Wie kommt der Wille überhaupt an seine Objekte? Der geistige Wille hat ja keine Arme, um nach den Objekten zu langen, erreicht sie überhaupt nicht anders als dadurch, dass der Verstand sie ihm vorstellt. Wenn der Wille nun Religion zu produzieren geneigt ist, muss der Verstand bei einer Sache mitwirken, die er missbilligt. Thut er es schweigend, so wird er unehrlich; protestiert er aber, so ist der Friede dahin, und es giebt Scenen“ (257). Ausser der Einschwärzung einer psychologisch unhaltbaren Voraussetzung ist hier zu beanstanden, dass der Verstand bei einer Sache mitwirkend hingestellt ist, *die er missbilligt*, während es nur heissen dürfte: *die er nicht allein bewältigen kann.* — Dasselbe probate Mittel, die Objekte zu präparieren, giebt dem zweiten Artikel seinen Charakter. Brunetière's auf S. 435 citiertes Wort „als man uns mit Autorität darüber belehrte, wir dürften nie einer Autorität trauen . . .“ lautet zwar recht geistreich und sagt übrigens genau dasselbe wie der Anfang des erstgenannten Artikels („Die grosse Zeitkrankheit kommt daher, dass aus der Wissenschaft ein pseudo-religiöses System gemacht ist, und für dessen Formeln unbedingte Anerkennung gefordert wird“). Richtig ist die Anwendung dieses Gedankens auf die moderne Wissenschaft aber weder im einen noch im andern Falle, soferne man wenigstens (mit T. Pesch) unter der modernen Wissenschaft diejenige versteht, deren

Fundament Kant gelegt hat. Denn wie Kant über philosophische Autoritäten gedacht hat, so denken auch heute noch die Kantianer. Kant hat seine Ansicht hierüber mehrmals geäussert; eine dieser Stellen mag hier Platz finden; sie steht in einer Anmerkung gegen Ende des ersten Abschnittes der Schrift gegen Eberhard: Ob etwas gut Latein sei, das prüft man an Cicero, dem klassischen Autor; ob aber etwas philosophisch richtig sei, das prüft man an der gemeinschaftlichen Menschenvernunft, die dem einen so nahe liegt wie dem andern, denn „es giebt keinen klassischen Autor der Philosophie". — Freilich wird hier v. N.-R. meinen, er sei mit diesem Wort Kants völlig einverstanden. Hat er doch selbst schon, kirchliche und wissenschaftliche Autorität als wesentlich gleichartig behandelnd, unter Beziehung auf ein Wort Paulsens Folgendes gesagt: „Danach liegt am Tage, dass *das Urrecht des Geistes, sich im Denken nur durch Gründe der Vernunft bestimmen zu lassen,* durch den sogen. [!] Autoritätsglauben nicht beschädigt, geschweige verneint wird" (434). Allein wie derlei Reden gemeint sind, hat vor noch nicht langer Zeit Professor Schell gezeigt. Schell hatte uns auch s. Z. belehren wollen, „dass das katholische Autoritätsprinzip dem geistigen Freiheitsinteresse nicht bloss nicht feindlich ist, sondern freundlich entgegen kommt" (Der Katholizismus als Prinz. d. Fortschritts. 2. A. S. 10). Die Ereignisse von Anfang 1899 haben aber den Beweis geliefert, dass Schells eigenes geistiges Freiheitsinteresse dem katholischen Autoritätsprinzip nur gar zu freundlich war, und v. N.-R. giebt uns keinen Grund, von ihm etwas besseres zu erwarten. Darum können wir auch bei dem von ihm zum Schlusse angestimmten Hymnus auf „die Imperative der Pflicht", der fast an die berühmte Stelle in der Kr. d. pr. V. (Kehrbach 105) anklingt, ein leises Misstrauen nicht los werden. Auch müssen wir gestehen, dass es uns mehr zusagt, wenn Kant am Ende des eben genannten Buches neben das „moralische Gesetz in mir" den „bestirnten Himmel über mir" stellt, als wenn v. N.-R. nach den dithyrambischen Worten von den beiden „sicheren Bürgen und lauten Zeugen für das Transscendente unseres Ursprungs und unserer Bestimmung, zugleich unabsetzbaren Richtern und unerbittlichen Rächern des religiösen Unglaubens . . und unversiegbaren Quellen religiöser Ideen und Überzeugungen" neben den Imperativen der Pflicht — „die Gewalt des Verlangens nach Glück" nennt.

In den „Stimmen aus Maria-Laach" vom 28. November 1899 findet sich ein weiterer Artikel von R. von Nostitz-Rieneck S. J., überschrieben „Autoritätsglaube und ‚Idiotismus', Ein zweites Wort der Abwehr wider Professor Paulsen". Der Aufsatz wendet sich gegen die Abhandlung Paulsens „Kant der Philosoph des Protestantismus", speziell gegen deren Schluss, in dem ausgeführt war, dass der Autoritätsglaube zum Idiotismus führe. Der Artikel enthält, um uns die eigene Ausdrucksweise des Verf. zu Nutze zu machen, „nur *Worte, Worte, Worte,* aber nicht Beweise, keine Beweise, ganz und gar keine Beweise" (487); er besteht durchgehends in wertlosen Distinktionen und weitläufigen Wiederholungen, und, wie der Verf. selbst sagt: „von weitläufigen Wiederholungen zum absolut Langweiligen ist weniger als ein Schritt" (492). Der Artikel kämpft überall gegen die „Freidenkerwissenschaft" (494) und spitzt sich zu dem Satze zu: „Man darf der Denkfreiheit mit der Paulinischen Frage begegnen: *ποῦ οὖν ἡ καύχησις;* wo bleibt dein Rühmen?" Von der Paulsenschen Abhandlung heisst es: „Durch das ganze Schriftchen hindurch grollt der wohlbekannte Denkfreiheitsdonner wider den kirchlichen Autoritätsglauben" (475). Nicht übel ist auch die Wendung, dass zwischen Vernunftgründen und Autoritätsglauben „prästabilierte, in der Natur des Menschen prästabilierte Harmonie besteht" (476). Zum Schluss noch folgende Stelle (484): „Diesseits von Kant weiss der Verstand schlankweg nichts von Gott, und alle Gottesbeweise sind ‚nichtige Bemühungen'. Und das ist nach Paulsen ‚folgerichtiger Protestantismus'. Dessen Folgerichtigkeit besteht in nichts anderem als in unaufhaltsam fortschreitenden Ent-

ledigungsvorgängen." Als erstes Objekt der „Entledigung" werden Papst und Konzilien genannt. Wir haben dem nichts hinzuzusetzen, als dass das Wesen des Protestantismus sehr richtig als ein Ausscheidungsprozess erkannt ist, als eine Ausscheidung der fremden Stoffe, welche dem Edelmetall des Urchristentums im Laufe der Zeit beigemischt worden sind. Scheiden heisst *κρίνειν*. In diesem „kritischen" Prinzip liegt eben die Verwandtschaft zwischen Kantianismus und Protestantismus.

Bereits in einem seiner früheren Artikel in den „Stimmen aus Maria-Laach" hat derselbe Jesuitenpater R. v. Nostitz-Rieneck den in Willmanns Gesch. des Idealismus (III, 492) gebrauchten und von Paulsen in der „Deutschen Rundschau" (Aug. 1898) aufgegriffenen Ausdruck „sociale Dekomposition des prot. Deutschlands" zu entschuldigen gesucht. Er berief sich damals z. B. darauf, dass bei Willmann diese Wendung auf circa 1000 Seiten nur einmal vorkäme, und auf dergleichen nicht gerade durch die Wucht ihrer Überzeugungskraft imponierende Argumentatiönchen. Unterdessen hat er jedoch die Entdeckung gemacht, dass man den betr. Worten auch einen anderen Sinn unterlegen könne als den sich zunächst darbietenden, und so behauptet er denn im Juliheft der „Stimmen" (LVII, 1, 1899, Heft 6) in dem Artikel „Die ‚soziale Dekomposition' und die ‚kulturelle Überlegenheit' des Protestantismus" (Schluss im Augustheft, 1899, Heft 7), Willmann spreche von der religiös-socialen Dekomposition. Es scheint allerdings nicht unwahrscheinlich, dass Willmann diesen Doppelsinn beabsichtigt hatte. Hält man sich an die neu entdeckte Auslegung, so bedeutet jene Stelle, in der sich die fraglichen Worte finden, Folgendes: Kants Lehre vom Gebet, aus der „die ganze Hoffart, Verlogenheit und Heuchelei der Aufklärer spricht", wirft „zugleich ein grelles Schlaglicht auf die Ursachen der [religiös-]socialen Dekomposition des protestantischen Deutschlands", d. h. auf die Ursachen davon, dass sich im Protestantismus die Gebildeten dem religiösen Leben fern halten, und diesem nur darum Schutz angedeihen lassen, weil sie es für die „Canaille" erhalten wissen wollen. (Im Katholicismus sind hiernach solche Erscheinungen noch nicht beobachtet worden?) Doch zur Hauptsache: Kant hat nach Willmann und seinem Sekundanten an dieser „socialen Zerklüftung" kräftig mitgearbeitet. In der That hat Kant vom Standpunkt seiner Philosophie aus erklärt: „Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Thun und Lassen wohlgefällig zu sein, . . ist der Geist des Gebets, der ‚ohne Unterlass' in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wunsch aber . . . *in Worte und Formeln einzukleiden*, kann . . . unmittelbar keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, eben darum auch nicht für jedermann Pflicht sein" („Religion . . .", Kehrbach, 212 ff.); denkt man sich vollends, von jenem „Geist des Gebets" abweichend, das Beten als Gnadenmittel, so ist das „ein abergläubischer Wahn, ein Fetischmachen" (ebenda). Über das öffentliche Gebet äussert sich Kant jedoch in anderem Sinne. In einem kleinen Aufsatz, einer Vorarbeit zu dem Abschnitt der „Religion innerh. d. Gr. d. bl. V.", dem die soeben citierten Sätze entnommen sind, bezeichnet er es als notwendig, erkennt die rhetorische Wirkung auf die „Sinnlichkeit" des Volkes an und sagt, man müsse sich in den öffentlichen Vorträgen zum Volk „so viel wie möglich herablassen" (WW. Hartenstein 1867 f., IV, 505). Diese Stelle wird nun von unserm Jesuitenpater, wie folgt, kommentiert: „Die Heloten sind für die Aufklärung nicht reif oder dazu überhaupt nicht berufen, für sie ist die Religion gut genug" (23); im Folgenden wird dann Kants „Herablassung", seine „herablassende Aufforderung, zu thun, als ob" nach Willmanns historisch-kritischer Methode durchgehechelt. Es berührt komisch, wenn man in demselben Juliheft der „Stimmen aus Maria-Laach", S. 89 in dem Bericht über „empfehlenswerte Schriften" liest, wie die Besprechung eines neu übersetzten „Katechismus des hl. Thomas von Aquin" mit folgendem Satz anhebt: „Thomas v. Aquin beweist in seinen populären Erläuterungen der Glaubenslehre, dass er es versteht, *sich zum Volke herabzulassen*". Nichts liegt uns nun ferner, als uns über Thomas oder über

jenen Rezensenten moquieren zu wollen. Diese hatten beide ganz recht: Thomas damit, dass er in seinem Katechismus anders spricht als etwa in seinen „Summen“, und der Rezensent damit, dass er in seinem Litteraturbericht darauf aufmerksam macht. Aber dem Ketzer Kant wird mit einem anderen Mass gemessen: Sein religiöser Symbolismus wird darum als „Hoffart, Verlogenheit und Heuchelei“ gebrandmarkt, weil Kant selbst erklärt, dass man dem Volk keine abstrakten Theorien bieten kann, sondern dass man sich zu ihm herablassen muss, wenn man nicht aufs gröbste missverstanden sein will. Dass der Weg zum Herzen des Volkes durch dessen „Sinnlichkeit“ führt, weiss niemand besser, als die katholische Kirche. Kant geht nun freilich im Anempfehlen von Mitteln zu diesem Zweck weniger weit als diese: er spricht nicht von Weihrauch, bunten Messgewändern, Prozessionen mit Musikkorps; aber er spricht das wenigstens aus, dass er von der rhetorischen Wirkung des öffentlichen Gebets guten Erfolg erwartet. Also so wenig wie über die „Herablassung“ hat der Vertreter des Katholicismus Grund, über die „Gebetsrhetorik“ (27) zu spotten. Mit wie vielem Grund sich Kant auf Missverständnisse seines Symbolismus gefasst gemacht hat, beweist v. Nostiz-Rieneck selber, der diese tiefe Lehre mit aller Gründlichkeit missverstanden hat. Es war also kaum unberechtigt, wenn Kant dem Volk gegenüber sich zu der nun schon zu oft genannnten „Herablassung“ versteht. — Wie v. N. trotz der Lektüre der Paulsenschen Monographie dazu kommen konnte, Kant dahin misszudeuten, dass er ihn für einen der aristokratischen Aufklärer hält, ist übrigens kaum zu begreifen. Dass er aber den Kantischen Terminus „Postulat“ mit „Annahme“ übersetzt (23), verrät nicht nur ein schwaches Kantverständnis, sondern, was einem Jesuitenpater eigentlich nicht passieren dürfte, auch schwache Kenntnisse im Latein. Wenn er sich durch Nachschlagen in einem Lexikon von der Bedeutung des Wortes „postulatum“ (von *postulare*) überzeugt haben wird, wird er nicht mehr im Unklaren darüber sein, weshalb er hier die Versicherung erhält, dass er mit der Argumentation, die er auf diese Übersetzung stützt, den Sinn der Kantischen Gedanken völlig verfehlt.

Victor Cathrein S. J. hat in den „Stimmen aus Maria-Laach“, LVIII. Heft 2 (7. Februar 1900), S. 129—140, einen Artikel über „Die sittliche Autonomie“ veröffentlicht, in dem mit grösster Sorgfalt von jeder scharfen Begriffsbestimmung des Wortes „Autonomie“ Abstand genommen wird. Zwar wirft der Verfasser (131) die Frage auf: „Was besagt nun diese Autonomie im Sinne Kants und seiner Anhänger?“ Aber die Antwort wird so gegeben, dass kein unbefangener Leser den richtigen Sinn entnehmen kann. Allerdings steht unter mehreren zweideutig gefassten Sätzen auch der treffende Satz da: „Der Mensch als Vernunftwesen giebt sich selbst als Sinnenwesen Gesetz und verpflichtet sich selbst.“ Allein es wird kein Versuch gemacht, zu erklären, was „Vernunftwesen“ eigentlich bedeutet; und von dem richtigen Verständnis dieses Ausdrucks würde bei dieser Formulierung doch das Verständnis des Ganzen abhängen. Im übrigen wird fortgesetzt betont, dass nach Kant das Sittengesetz das eigene Gesetz des Menschen, und dass der Mensch Selbstzweck sei. Aber niemand wird aus der Art und Weise, wie dies gesagt wird, erraten können, dass hierbei zu ergänzen ist: so ferne der Mensch Vernunftwesen ist, d. h. so ferne sein individueller Wille in Übereinstimmung steht mit dem allgemeingiltigen Vernunftwillen. Im Gegenteil wird durch Cathreins Polemik die Auffassung geradezu unmöglich gemacht, dass nicht das Triebleben des individuellen Menschen sondern nur der universal giltige Vernunftwille das Sittengesetz, und dass nicht der individuelle Mensch sondern die Menschheit, sofern sie die Vernunft realisiert, Selbstzweck ist. Aber wozu dies Cathrein vorwerfen? Er konnte und durfte das ja nicht sagen. Seine Absicht war ja, nachzuweisen, dass Kants Prinzip der sittlichen Autonomie „den ganzen heutigen Anarchismus im Keime enthält“ (129). Die so gestellte Aufgabe würde aber natürlich mit der der Quadratur des Zirkels eine auffallende

Ähnlichkeit haben, wollte Cathrein den Begriff der Autonomie so fassen, wie ihn Kant gelehrt hat. Im Bewusstsein seines edlen Zweckes hat deshalb Cathrein auf die wissenschaftliche Methode verzichtet und mit dem probaten Mittel der rein willkürlichen Kantinterpretation gearbeitet. — So stehen nun Behauptungen da, wie die, dass die autonome Moral jede Autorität untergräbt (131). Zunächst die göttliche. Denn „wer behauptet, Heteronomie, d. h. Unterwerfung unter ein fremdes Gebot sei nicht sittlich, leugnet damit die Autorität Gottes“ (132). „Der erste und grundlegendste [sic!] Akt der Religion ist die Anbetung, d. h. die Anerkennung der absoluten Herrschaft über uns, die Gott als unserem Schöpfer und Endziel zukommt“ (ebenda). Nach Kant kann wahrer Gottesdienst nur in der Gesinnung bestehen („Religion innerhalb d. Gr. d. bl. V.,“ Kehrbach, S. 209); von „gewissen Anbetungen Gottes unter dem Namen eines Menschen“ sagt Kant, dass sie „auf Idololatrie führen“ (a. a. O. 217). Und an anderer Stelle: „Alles, was ausser dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes“ (a. a. O. 184). An der erhabenen Wucht dieser Worte den religiösen Tiefstand unseres Jesuiten zu messen, kann jedem Leser überlassen bleiben. — „Mit der Autorität Gottes,“ belehrt uns Cathrein weiter, „vernichtet die Kantische Autonomie jede andere Autorität, denn jede menschliche Autorität ist ja nur eine Teilnahme an der Autorität Gottes“ (133). Es ist ein heiteres Schauspiel, den Jesuiten gegen Kant die staatliche Autorität verteidigen zu sehen (133ff.); an jesuitischen Kniffen fehlt es dabei natürlich nicht: Cathrein lässt die *rechtmässigen* staatlichen Gesetze durch göttliche Autorität gestützt sein; er erklärt die Unterthanen für verpflichtet, die *zum Gesamtwohl notwendigen* Steuern zu entrichten und den *gerechten* Steuergesetzen zu gehorchen (135), überhaupt der Staatsgewalt Folge zu leisten, so ferne sie nichts *offenbar Sündhaftes* verlangt. Wer entscheidet aber darüber, ob *gerecht, rechtmässig, zum Gesamtwohl notwendig* oder *sündhaft?* Die Priesterschaft und die ultramontane Partei mit ihrer Presse. Wir lassen uns durch derartige Stützen des Thrones nicht imponieren. Was aber die andere Seite anlangt, Kants Prinzip der Autonomie als „ein revolutionäres anarchistisches Prinzip im schlimmsten Sinne des Wortes“ (137) zu brandmarken, so sei nur bemerkt, dass der allgemeingiltige Vernunftwille, und um den allein handelt es sich im Kantischen Prinzip, nach dem Satze des Widerspruchs weder revolutionär noch anarchistisch sein kann. Und noch eines: Um Christian Wolff bei Friedrich Wilhelm I. zu verdächtigen, redeten seine Gegner dem König vor, nach Wolffs Lehre vom „zureichenden Grunde“ dürften die desertierten Grenadiere nicht zur Verantwortung gezogen werden. Nach dem mehr berüchtigten als berühmten Muster dieser Verleumder sucht Cathrein Kants Lehre von der Autonomie verdächtig zu machen: er erklärt nämlich, ein Einjährig-Freiwilliger, der bereits Kant studiert hat und Anhänger der autonomen Moral ist, könne den Befehlen eines kommandierenden Unteroffiziers keinen Gehorsam leisten, ohne sich gegen sein Moralprinzip zu vergehen (136f.). Eine Widerlegung ist unnötig. Es genügt, auf die Vorgänge aus dem Jahre 1723 zu verweisen und Cathrein zu beglückwünschen, dass er an die seitdem unterbrochenen Traditionen dieser Art wieder anknüpft.

Druck von A. W. Hayn's Erben, Berlin und Potsdam.

Kants Bestimmung der Moralität.

Von Dr. R. Soloweiczik.
Aus dem psychologischen Seminar der Universität München.

Einleitung.

1. Vorbemerkung. — Die Kantische Bestimmung der Moralität ist vielfachen Angriffen ausgesetzt worden, die zum Teil durch die ungenaue Fixierung der Begriffe bei Kant bedingt sind. Die Feststellung und genauere Präcisierung dieser Begriffe erscheint darum als eine notwendige Angelegenheit, die hier im Anschlusse an den Gedankengang in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" vollzogen werden soll. Schon gegen die Problemstellung, die sich auf die Bestimmung der Moralität richtet, kann der Einwand erhoben werden und ist thatsächlich der Einwand erhoben worden, dass die Moralität gar nicht bestimmbar sei, weil die sittlichen Urteile zu verschiedenen Zeiten verschieden seien, und darum keine Grundlage der Untersuchung abgeben könnten. Wir müssen daher, von dem Begriffe des sittlichen Urteils ausgehend, die eigentliche Thatsache, die der Behauptung von der Verschiedenheit der sittlichen Urteile zu Grunde liegt, feststellen, um zu sehen, ob diese Thatsache der Bestimmung der Moralität hinderlich sein kann. — Durch die Zurückweisung dieses Einwandes gelangen wir dann zugleich zu einer Fixierung des Kantischen Problems und des Weges, der eingeschlagen werden muss, um mit Kant dies Problem zu lösen.

2. Das sittliche Urteil. — Wenn ich ein sittliches Urteil fälle, so setze ich nicht eine Beziehung zwischen zwei objektiven Thatbeständen, sondern eine Beziehung zwischen einem objektiven Thatbestande und mir, dem Subjekte, dem Urteilenden; mit anderen Worten, das sittliche Urteil drückt eine Beziehung zwischen einem

objektiven Thatbestande und meinem inneren Erleben aus. Das Erlebnis besteht in einem Innewerden der Übereinstimmung des Thatbestandes mit dem sittlichen Wesen des Subjekts, in einem sittlichen Gefühle der Übereinstimmung, der Billigung, oder in einem sittlichen Gefühle der Missbilligung, der Nichtübereinstimmung, der sittlichen Unmöglichkeit, der Verwerflichkeit. Von der positiven oder negativen Art dieses meines Erlebens dem Thatbestande gegenüber hängt die Anwendung des Prädikats sittlich resp. unsittlich auf den Thatbestand ab.

3. Art der Beziehung. — Die sittlichen Anschauungen sind verschieden; daraus glaubt man schliessen zu können, dass verschiedene Menschen verschieden sittlich urteilen, d. h. gegenüber einem und demselben Thatbestande verschiedene ethische, d. h. verschiedene Billigungserlebnisse haben. Wäre das der Fall, so könnte der betreffende Thatbestand nicht der G r u n d jener Erlebnisse sein, denn es kann nicht der gleiche Grund verschiedene Erlebnisse zu seinen Folgen haben. Darum wird zwischen Thatbestand und ethischem Erlebnis eine Associationsbeziehung konstruiert; man sagt, es knüpfe sich an den Thatbestand durch Gewöhnung oder Erziehung das Gefühl der Billigung oder Missbilligung. Aber abgesehen davon, dass ein Thatbestand auf associativem Wege nur eine Erinnerung an ein Erlebnis, nie das Erlebnis selbst hervorrufen kann, — was hier aber der Fall sein müsste, — ist die Voraussetzung, die zur Annahme der Associationsbeziehung führt, nicht richtig: die Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen ist bedingt nicht durch die Verschiedenheit des Urteilens, sondern des Beurteilten, oder anders ausgedrückt: der Thatbestand, der verschiedene ethische oder Billigungserlebnisse bedingt, ist nicht jedesmal derselbe, wenn wir auch die Thatbestände mit demselben Worte bezeichnen.

4. Der „objektive“ und der „subjektive“ Thatbestand. — Wenn das sittliche Urteil als eine Beziehung zwischen einem Thatbestande und meinem ethischen oder Billigungserlebnis definiert wurde, so muss beim Begriffe des Thatbestandes Zweifaches unterschieden werden. Wenn zwei Menschen vor demselben Stück Natur sich befinden, so ist ein ganz bestimmter „objektiver“ Thatbestand gegeben. Es entsteht aber für jeden ein ganz anderer „subjektiver“ Thatbestand, je nachdem er durch natürliche Anlagen, Erziehung, Bildung, Interesse das eine oder das andere an dem „objektiven“ Thatbestande „wahrnimmt“, sich „aneignet“, sich „vergegenwärtigt“, auf das eine oder andere seine „Aufmerksamkeit richtet“. Wenn nun mein Er-

leben durch einen Thatbestand bedingt sein soll, so kann es nur der „wahrgenommene“, der „appercipierte“, kurz der „subjektive“ Thatbestand sein. Daraus folgt zugleich, dass das Billigungserlebnis gegenüber einem Thatbestande nur dann objektiv giltig ist, wenn der „objektive“ und der „subjektive“ Thatbestand identisch sind. Andererseits wird jenes Erlebnis nur dann allgemein giltig sein, wenn der „subjektive“ Thatbestand für alle derselbe ist.

5. Der „objektive“ ethische Thatbestand. — Wir fragen also zuerst, welches ist der objektive ethische Thatbestand. Wenn ich einen Mord als sittlich resp. unsittlich bezeichne, so ist der Mord, an und für sich betrachtet, eine Reihe von Bewegungen einzelner Körperteile, die einer ästhetischen, nicht aber einer ethischen Beurteilung unterliegen können. Der Mord kann also von mir ethisch beurteilt werden, nur entweder seiner Folgen, oder seiner Ursachen wegen, d. h. der Gesinnung wegen, die sich darin kund giebt. Wenn wir aber in Betracht ziehen, dass unter Folgen hier wieder nicht die Veränderungen und Bewegungen in der objektiven Welt verstanden werden können, sondern nur das Wohl und Wehe der Menschen, so können wir auch sagen: der objektive Thatbestand ist entweder das aus der Handlung thatsächlich folgende eigene und anderer Menschen Wohl und Wehe, oder er besteht in der thatsächlich vorhandenen Gesinnung. In jedem Fall ist damit der „objektive“ sittliche Thatbestand als ein solcher charakterisiert, der keine sinnlich wahrnehmbare Veränderung in der Welt, sondern ein innerer, menschlicher, persönlicher, kurz psychischer Thatbestand ist.

6. Der „subjektive“ ethische Thatbestand. — Da der ethische Thatbestand ein psychischer ist, so kann derselbe nie für alle Menschen identisch sein. Eine erste Modifizierung des objektiven Thatbestandes für den Betrachtenden ist dadurch bedingt, dass dieser Thatbestand als psychischer von aussen nicht wahrgenommen werden kann, sondern aus eigenen psychischen Erlebnissen auf Grund wahrgenommener Zeichen von uns konstruiert werden muss. Daraus folgt 1., dass alle Momente am „objektiven“ Thatbestande, denen kein eigenes Erlebnis entspricht, gänzlich verloren gehen (so wie z. B. für einen Wilden, der nie erlebt hat, was bekleidet und unbekleidet herumlaufen heisst, der Thatbestand, den wir „unbekleidet“ nennen, nicht existiert). Es folgt 2., dass jeder den Thatbestand aus seinen Erlebnissen konstruieren wird (für einen Diener giebt es keinen Helden).

Eine zweite Modifizierung des objektiven Thatbestandes beruht

auf der Thatsache, die in den Worten: „appercipieren“, seine „Aufmerksamkeit richten“ angedeutet ist. Da nur das in mir vom objektiven Thatbestande Vorhandene mein sittliches Urteil bedingen kann, so fragt es sich natürlich, was ich jetzt an diesem in mir potenziell Vorhandenen hervorrufe, auf was ich meine „Aufmerksamkeit richte“, und hierfür sind die natürlichen Anlagen, Erziehung, Bildung u. s. f. entscheidend. Darin allein besteht der Einfluss der herrschenden und gehörten Ansichten, dass sie meine Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes Moment richten und so das Entstehen desselben Thatbestandes in mir bewerkstelligen. „Gründe“, die mir vorgebracht werden, sind die mir zum Bewusstsein oder zur Apperception gebrachten Momente am „objektiven“ Thatbestand.

7. Verschiedenheit des Beurteilten. — Die Behauptung, dass die Menschen verschieden sittlich urteilen, d. h. gegenüber einem und demselben Thatbestande verschiedene Billigungserlebnisse haben, beruht auf einer „quaternio terminorum“, insofern nicht beachtet wird, dass der Thatbestand, der dem Subjekte in dem sittlichen Urteile entspricht, für verschiedene Individuen verschieden sein kann, obgleich er mit demselben Worte bezeichnet wird, und obgleich derselbe Komplex von Veränderungen in der Welt gegeben ist. Es wird nicht in Betracht gezogen, dass weder das Wort, noch der Komplex dieser Veränderungen den fraglichen Thatbestand ausmachen, sondern dass in den verschiedenen Fällen ganz verschiedene Thatbestände gegeben sind und der Natur der Sache nach gegeben sein müssen. Soweit der Thatbestand derselbe ist, wie etwa bei Angehörigen gleicher Gesellschaftsklassen, und soweit der Thatbestand in gleicher Weise dem Menschen entgegengebracht wird, wie z. B. auf der Bühne, wo er, streng umgrenzt, allen in gleicher Weise zum Miterleben aufgezwungen wird, sind die sittlichen Urteile gegenüber dem Thatbestande auch thatsächlich identisch. Wir können also Folgendes feststellen: ein und derselbe „subjektive“ ethische Thatbestand bedingt in allen Menschen identische ethische oder Billigungserlebnisse, und wenn alle dieselben objektiven Thatbestände vollständig und in gleicher Weise sich vergegenwärtigten, also in gleicher Weise in subjektive Thatbestände verwandelten, so würden ihre sittlichen Urteile gleich ausfallen. Die sittlichen Urteile wären endgiltig, wenn der ganze „objektive“ ethische Thatbestand überall mit dem subjektiven identisch wäre.

8. Das Problem. — Wir sehen also, dass die Thatsache der Verschiedenheit der sittlichen Urteile zurückgeht auf die Thatsache, dass Menschen Verschiedenes kennen und appercipieren, und dass natur-

gemäss nur dieselben „subjektiven“ ethischen Thatbestände in allen Menschen dieselben ethischen Erlebnisse, d. h. dasselbe Gefühl der sittlichen Billigung oder Missbilligung bedingen. Wenn dem aber so ist, so können wir fragen, welches sind die reinen Bedingungen, die das sittliche Erlebnis, nämlich das Gefühl der sittlichen Billigung verursachen, welches sind die Momente an dem subjektiven Thatbestande, von denen dieses ethische Erlebnis eigentlich abhängt? Berücksichtigen wir, dass das Vorhandensein der Gesamtheit der Momente, die das Gefühl der sittlichen Übereinstimmung bedingen, im Menschen als „Moralität“ bezeichnet wird, so erscheint die Frage gleichbedeutend mit der Frage: was ist Moralität, welches sind ihre Bedingungen und Kennzeichen?

9. Kants Formulierung des Problems. — Da wir im Folgenden Kants Lösung des Problems interpretieren wollen, so müssen wir die von uns gegebene Formulierung des Problems mit der Kantischen in Einklang bringen. — Wir sagten, es sollen diejenigen Momente am „subjektiven“ Thatbestand gesucht werden, die in allen Menschen das gleiche Gefühl der sittlichen Billigung bedingen. — Wenn wir diese Momente ermittelt hätten, so wären offenbar diese Momente Subjekt in einem allgemeingiltigen praktischen (sittlichen) Urteile, denn wir haben oben gesehen, dass das sittliche Urteil eine Urteilsbeziehung zwischen einem Thatbestand und einem Gefühl der sittlichen Billigung oder Missbilligung ausdrückt. Das von uns gestellte Problem kann darum auch lauten: welche praktischen Urteile sind allgemeingiltig? — Nun sind aber die fraglichen Urteile zweifellos im Sinne Kants synthetische Urteile, denn der Prädikatsbegriff ergiebt sich nicht aus der Analyse des Subjektsbegriffes. Endlich können allgemeingiltige und notwendige synthetische Urteile nach Kant nie aus der Erfahrung stammen, sondern müssen a priori sein. Darnach lautet ganz folgerichtig das Kantische Problem: Welches sind die synthetischen praktischen Urteile a priori?

Um nun die Frage, welches die synthetischen praktischen Urteile a priori sind, oder welches diejenigen Momente sind, die unser Billigungserlebnis bedingen, zu beantworten, haben wir eine „Analyse der gemeinen praktischen Erkenntnis“ (IV, 240)[1]) vorzunehmen; wir nehmen dazu sittliche Urteile der „gemeinen Erkenntnis“ und suchen diejenigen Momente oder Verhältnisse von Momenten herauszuschälen, die in allen, also auch in uns jenes Erlebnis hervorrufen. Es

---

[1]) Kants Werke. Ed. Hartenstein. Leipzig, 1867.

ist das derselbe Weg, den ein Chemiker einschlägt, um zu bestimmen, von welchen Elementen die Farbe einer Substanz abhängt. Es ist dabei ganz gleichgiltig, ob die sittlichen Urteile, die als Grundlage der Untersuchung genommen sind, auch endgiltig sind, d. h. ob alle Momente des „objektiven" Thatbestandes in den „subjektiven" übergegangen sind, denn es wird nur gefragt, was ist das Eigentümliche an dem Thatbestande, oder welches sind die Momente an dem Thatbestande, die das Billigungserlebnis hervorgerufen haben?

I. Moralität.

1. Moralität und Legalität. — Bevor wir zu Kants Lösung des Problems übergehen, haben wir das Problem selbst genauer zu präcisieren, indem wir Zweifaches streng auseinanderhalten. Oben (§ 4) wurde bestimmt, dass der Thatbestand, der unser ethisches Erlebnis, unser Gefühl der Billigung oder Missbilligung bedingen kann, entweder die Folgen der Handlung sind, oder die Gesinnung, aus der die Handlung entsprungen ist. Diese beiden Möglichkeiten des Thatbestandes müssen unterschieden werden, denn dieselbe Handlung kann ein anderes Billigungserlebnis bedingen, je nachdem wir den einen oder den anderen Thatbestand in Betracht ziehen. Eine Handlung kann in ihren Folgen wohlthätig sein, sie kann etwas Gutes schaffen, dann ist die Handlung eventuell für jemand sittlich; vielleicht ist aber die Handlung aus „selbstsüchtiger Absicht" (IV, 245) geschehen, dann ist dieselbe Handlung eventuell nach jemands Ansicht unsittlich. Noch mehr, es kann Persönlichkeiten geben, denen es „durch eine besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur gänzlich an Vermögen fehlt, ihre Absicht durchzusetzen" (IV, 242); diese Persönlichkeiten können sittlich sein, obgleich hier keine Folgen vorliegen, da nichts vollbracht worden ist. Um nun jede Missdeutung über die Thatbestände, die im einzelnen Falle unser Billigungserlebnis bedingen, auszuschliessen, müssen die diesen Erlebnissen entsprechenden Prädikate bei den einen und den anderen Thatbeständen verschieden bezeichnet werden. Wir nennen daher eine Handlung legal, pflichtmässig, wenn der Thatbestand, der unser ethisches oder Billigungserlebnis bedingt, die Folgen der Handlung sind. Dagegen wenn wir auf die Gesinnung unsere Aufmerksamkeit richten und dann ein solches ethisches Erlebnis haben, so nennen wir die Handlung sittlich.

Diese Unterscheidung entscheidet nun zugleich über den Umkreis der Thatbestände, die hier allein untersucht zu werden brauchen. Denn die Frage der Moralität zielt einzig ab auf die Feststellung derjenigen Momente, die unser Gefühl der sittlichen Billigung bedingen, wenn der Thatbestand die Gesinnung ist. Diese Eingrenzung wird von Kant sofort im Anfange der Abhandlung gesetzt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut [d. h. sittlich] könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille" (IV, 241). Kant gebraucht statt „Wille" auch die Worte: „Charakter" oder „Gesinnung", und die Frage lautet nach ihm, „was ist ein schlechterdings guter Wille" (IV, 285), oder in obiger Formulierung, welches sind diejenigen Momente an der Gesinnung, die unser ethisches Erlebnis bedingen?

2. Verhältnis von Moralität und Legalität. — Wir sahen, dass nicht jede legale Handlung aus sittlicher Gesinnung entstanden zu sein braucht: es kann etwas in seinen Folgen Gutes auch aus einer wenig sittlichen Gesinnung entspringen. Dennoch besteht zwischen beiden eine Beziehung: wenn wir die äusseren Umstände, die bei Verwirklichung eines Willensentscheides hindernd auftreten können, ausser Betracht lassen, so kann gesagt werden, dass aus einer sittlichen Gesinnung immer notwendigerweise legale Willensentscheide entstehen müssen. Sittliche Gesinnung ist eben eine solche, aus der nicht zufällig, sondern notwendigerweise und jederzeit legale Willensentscheide entstehen. Legalität ist also ein umfassenderer Begriff gegenüber der Moralität, und Moralität schliesst Legalität notwendigerweise ein. Indem Kant nun bestimmt, dass sittlich eine Persönlichkeit ist, die nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht handelt, zeigt er demnach diejenigen Momente in der Gesinnung auf, aus welchen die Notwendigkeit des Entstehens legaler Willensentscheide resultiert. Kant behauptet also, legale Willensentscheide entstehen notwendigerweise, wenn die Persönlichkeit nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht handelt.

Bekanntlich ist die Kantische Bestimmung der Moralität, dass sittlich eine Persönlichkeit sei, die nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht handelt, verschiedenen Missdeutungen und Angriffen ausgesetzt worden. Diese richteten sich in erster Linie gegen die Begriffe der Neigung und der Pflicht. — Wir wollen daher diese Begriffe genauer fixieren, indem wir die verschiedenen möglichen Bedeutungen des Begriffes der Neigung und später der Pflicht aufzeigen und dann

feststellen, welche Bedeutung des Begriffes Kant eigentlich im Auge hat. Daran anschliessend wollen wir untersuchen, ob thatsächlich bei dem festgestellten Sinne des Begriffes der Neigung resp. der Pflicht legale Handlungen notwendigerweise aus einer Persönlichkeit, die nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht handelt, resultieren. Ist dies der Fall, dann haben wir nach dem vorhin Ausgeführten thatsächlich diejenigen Momente in der Gesinnung aufgezeigt, von denen die Positivität des ethischen Erlebens gegenüber der Gesinnung, d. h. von denen die sittliche Billigung der Gesinnung abhängt.

3. Dreifache Bedeutung des Begriffes der Neigung. — Die einfachste und verbreitetste Deutung ist, dass unter Neigung diejenige Befriedigung zu verstehen ist, die beim Gedanken an die Verwirklichung unseres Vorhabens sich bei uns einstellt, und dass nach Kant diese Befriedigung, Freude oder Lust — beim sittlichen Handeln sich nicht vorfinden soll. Aber abgesehen davon, dass wir immer beim Gedanken an die Verwirklichung eines Zieles Befriedigung, wenigstens relative, erleben und erleben müssen, dass also diese Befriedigung ebenso zum sittlichen wie zum nichtsittlichen (freien) Thun gehört, ist nicht einzusehen, warum es ausgeschlossen sein sollte, dass „Neigung“ in diesem Sinne notwendig legale Handlungen erzeuge. Wir sahen aber, Neigung im Kantischen Sinne ist allerdings etwas, bei dessen Vorhandensein legale Willensentscheide nicht notwendigerweise resultieren. Die bezeichnete Deutung des Begriffes der Neigung kann aus beiden Gründen nur dann als der Kantischen Auffassung entsprechend hingestellt werden, wenn andere Deutungen entweder nicht vorhanden sind oder aber nachweisbar Kant nicht zugeschrieben werden können.

In seinem Epigramme gegen Kant spricht Schiller von einer Liebe, einer Neigung zum Freunde. Diese Neigung fällt nicht zusammen mit jener Befriedigung, die wir erleben, wenn wir unser Ziel als von uns verwirklicht vorstellen. Jene Befriedigung findet sich ebenso gut vor dann, wenn diese Neigung besteht, wie auch dann, wenn sie nicht besteht. Hier nun ist für uns ein Doppeltes wichtig. Einmal: diese Liebe, Zuneigung zu jemand, beruht auf einer ganz bestimmten Beziehung meiner zu der Person. Ebendarum kann sie sich vorfinden oder auch nicht. Und wenn sie sich vorfindet, so besteht sie eben bei mir nur jener bestimmten Person gegenüber, sie ist bedingt durch eine subjektive Beziehung meiner zu jener Person, die weder alle Personen, die mir, noch alle, die jener

gleichen, mitumfasst. — Und zweitens: Diese Neigung kann bestehen, braucht aber nicht bestimmend zu wirken. Ich kann etwas für eine Person thun, ganz abgesehen davon, dass ich eine Neigung zu ihr habe, oder umgekehrt, ich kann mich fragen, wie verhielte ich mich, wenn ich eine Neigung zu ihr hätte. D. h. ich kann eine bestehende Neigung bei meiner Überlegung ausschalten, ich kann auch eine nicht bestehende künstlich einführen. Wir müssen also unterscheiden zwischen einer bestehenden und einer bestimmenden Neigung; denn Kant kann entweder meinen, dass man sittlich sein kann, nur wenn Neigungen nicht bestehen, oder nur wenn Neigungen nicht bestimmen.

Aber noch eine dritte Deutung ist möglich. Wir thun etwas nicht aus Neigung, sondern mit Neigung, gern, frei, froh; hier ist keine Rede mehr von unseren Beziehungen zu einer Person, sondern von der Art und Weise, wie wir etwas vollbringen. So gewiss wir etwas gern, frei, mit Neigung thun können, so können wir es auch ungern, ohne Neigung thun. Diese Thatsache steht nicht in Widerspruch mit der vorher erwähnten Thatsache, dass jedes Ziel unseres Wollens, als verwirklicht vorgestellt, Befriedigung gewährt, denn unter Ziel war hier das Endziel oder der Endzweck verstanden. Die Mittel aber, die wir verwirklichen müssen, um zum Endziel zu gelangen, können allerdings an sich betrachtet, unlustvoll sein. Und immer, wenn wir durch einen Endzweck uns genötigt sehen, die Verwirklichung von Mitteln zu erstreben, die im Gegensatz stehen zu dem, was wir an sich, d. h. abgesehen von dem Endzweck, erstreben würden, so werden die Mittel ungern, ohne Neigung verwirklicht. Stösst dagegen ein solches auf ein Mittel zu einem Endzweck gerichtetes Streben in uns nicht auf Widerspruch, so vollbringen wir unser Wollen gern, frei, froh, mit Neigung.

Wir haben also drei Arten der „Neigung“ zu unterscheiden: wir nennen sie: 1. bestehende Neigung zu Objekten; 2. bestimmende Neigung zu Objekten; und 3. Neigung zu unserem Willensentscheid. Demgemäss haben wir festzustellen, was meint Kant: bestehen beim sittlichen Handeln keine Neigungen zu Objekten, oder sind diese Neigungen beim sittlichen Handeln nicht bestimmend, oder schliesslich thut man nie etwas gern, mit Neigung, wenn man sittlich ist?

4. Bestehende Neigung zu Objekten und Neigung zum Willensentscheid. — Es ist in den Kantischen Werken nicht eine Stelle aufzuzeigen, wo Kant die erste oder dritte Deutung vertritt. Kant sagt vielmehr: Moralische Gesinnung „ist Unabhängigkeit von

Neigungen, wenigstens als bestimmenden (wenn gleich nicht als affizierenden) Bewegursachen unseres Begehrens.“ (V, 123.)

Und Kant sagt an einer anderen Stelle: „Könnte ein vernünftig Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralischen Gesetze völlig gerne zu thun, so würde es so viel bedeuten, als: es finde sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die es zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Überwindung einer solchen kostet dem Subjekt immer Aufopferung, bedarf also Selbstzwang, d. i. innere Nötigung zu dem, was man nicht ganz gern thut. Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemals bringen. Denn da es ein Geschöpf . . . . . ist, so kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein, die . . . . . es jederzeit notwendig machen, ... die Gesinnung seiner Maximen zu gründen auf moralische Nötigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit und Liebe, ... gleichwohl aber diese letztere, nämlich die blosse Liebe zum Gesetze . . . . sich zum beständigen obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebungen zu machen“ (V, 88). — „Herr Professor Schiller missbilligt in seiner mit Meisterhand verfassten Abhandlung über Anmut und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemütsstimmung bei sich führte; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Prinzipien einig sind, auch in diesen keine Uneinigkeit statuieren; wenn wir uns nur untereinander verständlich machen können. Ich gestehe gern, dass ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmut beigesellen kann . . . . . Aber die Tugend, d. i. die festgegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohlthätig, ... und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmutigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit . . . mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Musaget . . . Fragt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, mutig, mithin fröhlich, oder ängstlich gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nötig. Die letztere sklavische Gemütsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Hass des Gesetzes

stattfinden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht . . . ist Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders, ... sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen besteht, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemütsstimmung bewirken muss, ohne welche man nie gewiss ist, das Gute auch lieb gewonnen zu haben.“ (VI, 117—118.)

Die angeführten Stellen zeigen deutlich Kants Meinung und zwar ersehen wir daraus Folgendes: 1. Ein Mensch kann sich nie von Neigungen befreien. 2. Die Neigungen dürfen nicht bestimmen, wenn sie auch immer als bestehend angenommen werden müssen. 3. Die Tugend, das höchste Ideal (wenn auch nicht erreichbar) besteht darin, dass der Mensch gerne, mit Neigung, frei, froh seine Pflicht erfüllt. Es kommt also nach Kant für die Beurteilung der sittlichen Gesinnung nicht auf die Thatsache an, ob ich zu jemanden Neigung habe; denn Neigungen afficieren alle Menschen, die Menschen können aber trotzdem sittlich sein. Ebensowenig soll ich etwas ungerne thun, vielmehr ist nach Kant das Höchste, seine Pflicht gerne, frei, fröhlich zu thun. Dagegen kommt es auf den Bestimmungsgrund an, und der darf keine Neigung sein. Nun haben aber die Beispiele in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zu solchen Deutungen Veranlassung gegeben, die mit der von uns gewonnenen im Widerspruch stehen. Wir müssen darum auf dieselben genauer eingehen, um zu sehen, ob unsere Deutung die richtige ist; wir werden dabei zugleich zu einer genaueren Präcisierung der Neigung gelangen.

5. Kants Beispiele: Die Wohlthätigkeit. (IV, 246.) — „Wohlthätig sein, wo man kann, ist Pflicht,“ d. h. eine pflichtmässige, legale Handlung. „Überdem giebt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, dass sie auch ohne einen anderen Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können.“ Eine solche Handlung hat aber keinen sittlichen Wert, denn sie ist nicht aus Pflicht, sondern aus Neigung vollbracht. „Gesetzt, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Notleidenden wohlzuthun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist, und nun,

da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tötlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat sie allererst ihren echten moralischen Wert." Durch diesen Satz wird genau der Zustand beschrieben, bei welchem die Neigung verschwunden ist; wir fragen also, welche Neigung muss bei diesem Zustande verschwinden, denn Kant sagt ausdrücklich: „Nun reizt ihn keine Neigung mehr dazu".

Wenn ein Mensch von Natur eine Neigung zum Wohlthätigsein hätte, wenn er von Natur gerne Zufriedenheit um sich verbreitete, es wäre ihm aber ein Unglück zugestossen, das jede Teilnehmung am Unglück anderer auslöscht, müsste dann unbedingt (denn Kant sagt: die Neigung ist verschwunden) die Neigung wohlthätig zu sein, oder die Neigung, Freude um sich zu verbreiten, verschwinden, könnte er nicht vielmehr erst recht mit Neigung anderen Hilfe leisten? Ändern wir aber die Annahme bezüglich der Neigung: ein Mensch hat immer, wenn er einen Notleidenden sah, Mitleid mit ihm bekommen, eine „Neigung" hat ihn erfasst, er ist ein Mensch von „gutartigem Temperament" (ibid.), der sich durch augenblicklichen Eindruck beeinflussen lässt, er kann keine traurigen Gesichter um sich sehen, er hat das Bedürfnis, Personen, die ihm in den Weg kommen, freudig zu machen, und nun wäre ihm ein Unglück zugestossen, „das jede Anteilnahme an Anderer Schicksal auslöscht, fremde Not rührt ihn nicht mehr", dann ist die Neigung zu dem Unglücklichen unbedingt verschwunden, denn „die Not rührt ihn nicht mehr". Was nun versteht hier Kant unter Neigung anderes, als durch den persönlichen Eindruck, durch momentane Einwirkung entstandene Neigung zu dem Unglücklichen; es ist nur eine subjektiv bedingte, „sinnlich" bedingte Beziehung meiner zu einem Menschen, und diese Thatsache, dieser Anblick, diese meine Neigung darf nach Kant mich nicht bestimmen.

Kant sagt im gleichen Sinne weiter: „Wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er . . . . von Temperament kalt und gleichgiltig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht, weil er selbst gegen seine eigenen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem anderen auch voraussetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann . . . . nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er dann nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren

Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings", denn er ist wohlthätig nicht aus („gutartiger") Neigung (zu Personen), sondern aus Pflicht. Wir sehen, Kant versteht auch hier unter Neigung nichts anderes, als eine subjektive Beziehung unser zu einem Objekte. Und diese Neigung kann kein Bestimmungsgrund unseres Thuns sein, wenn wir sittlich sind.

Hat nun Kant recht mit dieser seiner Behauptung? Ist thatsächlich aus Neigungen handeln nicht sittlich? Wir suchten festzustellen, was Moralität sei, wir sahen, dass sittlich eine Persönlichkeit ist, aus der notwendigerweise legale Willensentscheide resultieren, wir fragten, wann resultieren notwendigerweise legale Willensentscheide? Kant antwortet: Dann, wenn man sich nicht durch subjektive Beziehungen, durch momentanen Eindruck, durch rührende Teilnahme, die beim Anblick eines Unglücklichen entsteht, beeinflussen lässt, kurz, wenn man sich durch Neigungen nicht bestimmen lässt. Es ist aber klar, wenn mich jeder Anblick eines Unglücklichen rührt und wenn jedesmal diese Neigung mich bestimmt, wenn ich immer darnach strebe „Vergnügen um mich zu verbreiten", mich „an der Freude anderer ergötze", so werden ebenso gut pflichtmässige wie pflichtwidrige Handlungen entstehen können, denn es kann Fälle geben und giebt genug solcher, wo man sich nicht durch sein „gutartiges Temperament" hinreissen lassen darf, wenn man nicht Pflichtwidriges vollbringen will. Neigung der bezeichneten Art kann also zu pflichtwidrigen Handlungen verleiten, aus solchen Neigungen handeln ist darum nicht sittlich. Denn, wir wiederholen, sittlich ist eine solche Gesinnung, aus der notwendigerweise legale Handlungen entstehen, bei „Neigungen" aber ist es vom Zufall abhängig, ob sie in einem bestimmten Falle zu einer pflichtmässigen oder zu einer pflichtwidrigen Handlung führen.

6. Weiteres Beispiel: Erhaltung des eigenen Lebens. (IV, 245.) — „Sein Leben zu erhalten ist Pflicht", d. h. eine legale pflichtmässige Handlung, „und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung". Ist hier unter Neigung zu verstehen: eine Neigung der Person ihr Leben zu erhalten, oder ist darunter zu verstehen eine durch glückliche Umstände herbeigeführte Freude am Leben, Neigung zum Leben? Ist das erste der Fall, so ist für mich immer Grund, dass ich mein Leben erhalte. Ich werde dann also immer pflichtmässig handeln. Ist die Neigung aber nur eine durch glückliches Leben entstandene Neigung, eine zufällige Neigung, eine subjektiv bedingte Wertung eines Gegenstandes, so wird im Falle

eines Unglücks diese Neigung verschwinden, und ich werde, wenn ich nach meiner Neigung handle, eine pflichtwidrige Handlung begehen; denn in diesem Falle ist, wenn die Neigung verschwunden ist, kein Grund mehr vorhanden, mein Leben zu erhalten. Es geschieht nun, sagt Kant weiter, dass „Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben . . . . . der Unglückliche wünscht seinen Tod, liebt das Leben nicht mehr und erhält es doch, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht“, alsdann ist er moralisch. Die Neigung, die Kant hier ausschliesst, ist die Neigung zum Leben, d. h. die Neigung zu einem glücklichen Leben, sie ist der Geschmack am Leben; aber nicht die Neigung zu leben, oder die Neigung das Leben zu erhalten.

Es ist mir ein Unglück zugestossen, ich habe keine Freude mehr am Leben, ich erhalte es aber doch. Hier ist klar, dass ich es erhalte, weil ich eine Neigung habe, schlechtweg „mein Leben zu erhalten“. Der Sachverhalt ist der, dass durch das Unglück die Neigung, mein Leben zu erhalten, nicht verschwunden ist. Diese ist es vielmehr, die mich jetzt vom Tode zurückhält. Wenn ich aber Glück hatte und darum Freude am Leben, Neigung zum Leben, und nun ist mir ein Unglück zugestossen, dann ist klar, dass diese meine Freude am Leben, diese durch das frühere Glück bedingte Neigung zum Leben verschwindet, denn ich bin ja eben unglücklich. Wir sehen also, was Kant auch hier unter Neigung versteht: eine zufällige Beziehung meiner zu einem Objekte, eine subjektiv bedingte Wertung eines Gegenstandes.

7. Subjektiv bedingter Wert. — Die Untersuchung zeigt uns also deutlich, was unter Neigung bei Kant zu verstehen ist. Es ist weder die Thatsache, dass das zu Erreichende, als verwirklicht vorgestellt, Befriedigung gewährt, es ist ebenso wenig die Thatsache, dass wir etwas gern, frei, froh, mit Neigung thun, sondern unter Neigung versteht Kant eine subjektiv bedingte, durch zufällige sinnliche Wahrnehmung, durch persönliche Erlebnisse entstandene, für uns giltige Wertung eines Gegenstandes. Diese Wertung besteht, denn es „afficieren“ den Menschen die Gegenstände, gemäss seiner individuellen Beschaffenheit und Lage, aber dieser subjektiv bedingte Wert eines Gegenstandes soll uns nicht bestimmen, denn bestimmt er uns, so können wir durch ihn auch zu pflichtwidrigen Handlungen verleitet werden. Wenn man also aus Neigungen handelt,

so können ebenso gut pflichtmässige, wie pflichtwidrige Handlungen entstehen. Sittlich ist aber eine Persönlichkeit, aus der notwendigerweise legale Handlungen entstehen, also ist aus Neigungen handeln nicht sittlich.

Ich wiederhole: hiermit haben wir einmal den Begriff der Neigung, die Kant ausschliesst, präcisiert: unter Neigung ist eine subjektiv bedingte Wertung eines Objekts zu verstehen. — Wir haben aber auch schon ausserdem festgestellt, dass Kant thatsächlich recht hat, wenn er behauptet, dass sittlich eine Persönlichkeit ist, die nicht aus Neigung handelt, da Handlungen aus Neigungen ebenso gut pflichtmässig, wie pflichtwidrig sein können. — Dadurch ist die negative Seite der Kantischen Bestimmung vorläufig festgelegt.

Wir haben aber jetzt auch die Frage zu stellen und zwar ganz unabhängig von Kant, wann ist die Persönlichkeit sittlich, oder dasselbe anders ausgedrückt, wann resultieren aus einer Gesinnung notwendigerweise legale Willensentscheide.?

Dazu müssen wir einen Begriff einführen, der, obgleich er bei Kant nicht zu finden ist, doch als der Kantischen Auffassung zu Grunde liegender sich später legitimieren wird, den wir in jedem Falle zur positiven Bestimmung der Moralität unbedingt nötig haben, — nämlich den Begriff des objektiv bedingten Wertes im Gegensatze zum subjektiv bedingten.

8. Objektiv bedingter Wert. — Alle Thatsachen, die vorliegen, und alle Zwecke, die ich setze, sind, insofern sie mich zum Handeln bestimmen, Motive meines Thuns, sie werden zu Motiven, indem sie affektiv auf mich wirken, d. h. ein Wertgefühl in mir hervorrufen. Dieses Wertgefühl kann subjektiv bedingt sein, wie wir sahen: durch Anblick, durch Wahrnehmung, durch zeitliche Nähe, durch persönliche Beziehung. Es giebt aber auch einen objektiv bedingten Wert; dieser Wert eines Gegenstandes ist nicht mein zufälliges, durch diese oder jene Umstände bedingtes Fürwerthalten, sondern er ist die ganze in dem Gegenstande selbst liegende, durch seine Natur bedingte Möglichkeit, ein Wertgefühl hervorzurufen; es ist der Wert, dessen ich inne werde, wenn ich den Gegenstand mit allem dem, was er in sich schliesst, und so wie er ist, mir im Geiste vergegenwärtige und ungehindert durch alle „Neigungen" vollkommen und rein auf mich einwirken lasse.[1]) Es ist, kurz gesagt, der Wert des

[1]) Siehe Lipps, Die ethischen Grundfragen. 1899. S. 122.

Gegenstandes; denn wenn wir vom „Werte des Gegenstandes" sprechen, so meinen wir den objektiven Wert und nicht den subjektiven; sonst sagen wir, der Gegenstand hat einen Wert für uns, oder auch wir haben eine „Neigung" dazu. Wir haben also zu unterscheiden zwischen einem subjektiv bedingten und einem objektiven Wert desselben Gegenstandes.

9. Die Legalität. — Um zu bestimmen, welche Gesinnung sittlich ist, oder wann aus einer Gesinnung notwendig legale Handlungen resultieren, müssen wir eine Einschränkung einführen. — Wir sagten, dass legal eine Handlung ist, deren thatsächliche Folgen ein positives ethisches Erlebnis oder das Gefühl der sittlichen Billigung in uns notwendig machen. Wir können nun die äusseren Umstände, die bei Verwirklichung eines Willensentscheides störend eingreifen können, und dadurch die Möglichkeit des Entstehens nicht vorauszusehender Folgen bewirken können, in diesem Zusammenhang ausschliessen: denn bei der Bestimmung der Sittlichkeit der Gesinnung kommt es nicht auf die thatsächlich vollzogene Handlung sondern auf die in ihren Folgen beabsichtigte Handlung, oder richtiger, nicht auf die thatsächlichen Folgen, sondern auf die vorauszusehenden Folgen an. Insofern kann gesagt werden, dass legal ein Willensentscheid ist, wenn die vorauszusehenden Folgen dieses Willensentscheides ein positives ethisches Erlebnis bedingen.

Hier war die Rede von dem legalen Willensentscheid. Es kommt uns aber an auf den Willensentscheid, der notwendig legal ist, oder der nicht anders als legal ausfallen kann. In diesem Lichte erscheint nun offenbar der Willensentscheid, wenn wir eine Übereinstimmung vorfinden zwischen dem thatsächlich gefällten Willensentscheide und demjenigen Willensentscheide, der in uns notwendig immer wieder resultiert, wenn wir uns alle vorauszusehenden Folgen dieses Willensentscheides vollkommen vergegenwärtigen. Wir können also notwendige Legalität auch dahin bestimmen, dass wir sagen: notwendig legal ist ein Willensentscheid, der bei Berücksichtigung aller vorauszusehenden Folgen bei allen Menschen gleich ausfällt. Nun sind aber alle Thatsachen, die vorliegen, und alle vorauszusehenden Folgen, insofern sie mich bei meinem Willensentschlusse bestimmen, Motive. Also resultiert ein notwendig legaler Willensentscheid dann, wenn alle Motive auf den Menschen so wirken, wie sie ihrer Natur nach, und demgemäss auf jeden Menschen zu wirken vermögen. Daraus folgt, dass notwendig legale Willensentscheide dann entstehen, wenn alle Motive ein objektiv bedingtes Wertgefühl in mir hervorrufen, denn nur in diesem

Falle werden die Willensentscheide immer gleich ausfallen. Wäre ein Willensentscheid durch Neigungen, oder durch eine subjektive Wertung eines Gegenstandes bedingt, so würde er in anderen Menschen, die diese Neigung nicht hätten, abgesehen von einzelnen Zufällen, nicht immer notwendig entstehen, ebenso auch nicht bei mir, wenn diese Neigung vorbei ist. Legale Willensentscheide entstehen also notwendigerweise, wenn alle Motive ihr objektiv bedingtes Wertgefühl in mir hervorrufen, oder wenn alle Motive ihre objektiv bedingte Motivationskraft ausüben.

Kurz zusammengefasst: Sittlich ist eine Gesinnung, aus der notwendigerweise legale Willensentscheide entstehen; legale Willensentscheide entstehen notwendigerweise, wenn alle Motive ihre objektiv bedingte Motivationskraft ausüben. sittlich ist also eine Persönlichkeit. in der alle Motive objektiv geordnet oder in rein objektiv bedingter Weise gewertet werden, also im Reiche der Motive denjenigen Platz einnehmen, den sie nach ihrem objektiven Wert einzunehmen haben. Die Sittlichkeit der Gesinnung hängt nicht ab von dem Vorhandensein dieser oder jener Motive (Gegenstände des Begehrungsvermögens), sondern von der Ordnung der vorhandenen Motive, denn sittlich ist die Gesinnung, in der die Motive objektiv bedingt geordnet sind. Insofern ist das Prinzip der Moralität ein „formales Prinzip", „ein formelles Prinzip des Wollens". „Prinzip a priori", da es nicht abhängig ist von den Gegenständen des Begehrungsvermögens (IV, 248), sondern nur von der Ordnung der Motive.

10. Formel der Moralität. — Motive üben ihre Motivationskraft aus und bewirken das Entstehen von Willensentscheidungen. Diese Motivationskraft kann sein eine subjektiv bedingte, durch meine Erlebnisse, Wahrnehmungen, durch meine Neigungen bedingte. Dann wird ein „subjektiver" Willensentscheid entstehen, den ich mich genötigt sehen kann aufzuheben, wenn diese „subjektiven" Bedingungen in mir verschwinden, oder der anders ausfallen wird, wenn dieselben Motive in einer andern Person, bei der diese Neigungen nicht vorhanden sind, wirken. Üben aber die Motive ihre objektive Motivationskraft aus, rufen sie dasjenige Wertgefühl in mir hervor, das sie ihrer Natur nach hervorrufen können, so entstehen objektiv bedingte, endgiltige, gesetzmässige Willensentscheide. Gesetzmässige — weil es immer beim Vorhandensein derselben Motive zu demselben Willensentscheide kommen muss. Wenn ich nach vollkommener Überlegung aller objektiver Thatsachen, die irgend für mein Wollen jetzt in Betracht kommen können, zu einem Willensentschlusse ge-

kommen bin, so muss ich zu demselben Willensentschlusse kommen, wenn ich ein andermal auf Grund derselben objektiven Thatsachen einen Entschluss zu fällen habe, mit anderen Worten, mein Willensentschluss ist dann objektiv giltig, wenn ich mich nicht genötigt sehe, unter denselben dafür in Betracht kommenden Umständen ihn anders zu fällen. Nenne ich die Abhängigkeitsbeziehung meines Wollens von den gegebenen Umständen meine Maxime, so ist meine Maxime objektiv giltig oder sittlich, wenn ich die Maxime immer aufrecht erhalten kann, oder wenn ich „wollen kann, dass sie ein allgemeines Gesetz oder Naturgesetz werden soll". Kann ich immer, wenn ich diese Motive mir vor Augen halte, mein Wollen aufrecht erhalten, oder kann ich wollen, dass meine Maxime allgemeines Gesetz sein soll, dann beweist dies, dass meine Motive objektiv bedingt geordnet sind. „Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen gut sei (pflichtmässig), dazu brauche ich gar keine weitausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufes, unfähig, auf alle sich ereignende Vorfälle desselben gefasst zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir, oder auch Anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann" (IV, 251).

Hiermit sind wir wieder zu Kant zurückgekehrt, wir sind gelangt zu seiner Formel: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde". (IV, 269.) — Wir gingen aus von dem Begriffe des objektiven Wertes, im Gegensatze zum subjektiven, durch Neigungen bedingten Werte. — Wir sahen, dass pflichtmässige Willensentscheide dann notwendigerweise entstehen, wenn alle Motive ihre objektive Wertordnung einhalten, und wir stellten demnach fest, dass sittlich eine Gesinnung ist, in der alle Motive objektiv bedingt geordnet sind. Wir fanden dann weiter, dass man, um sich von der objektiven Ordnung der Motive zu vergewissern, versuchen muss, ob die Maxime sich immer aufrechterhalten lässt, d. h. ob man unter allen Umständen bei Voraussetzung derselben Motive dasselbe wollen kann oder ob man wollen kann, „dass die Maxime allgemeines Gesetz werde". Dieses von uns gewonnene Mittel, um die objektive Ordnung der Motive festzustellen, fällt nun vollständig zusammen mit der oben citierten Formel der Moralität bei Kant.

Da aber die ganze Ableitung der Formel bei Kant fehlt, so wollen wir nach seinen für die Erläuterung der Formel eingeführten Beispielen feststellen, ob diese Formel auch thatsächlich Nichts anderes ist, als ein Mittel, um die objektive Ordnung der Motive festzustellen. — Ist das der Fall, so ist damit der von uns abgeleitete Unterbau der Formel mit dem Begriffe des objektiven Wertes als eine der Kantischen Auffassung zu Grunde liegende Annahme bewiesen, wie auch noch einmal die Deutung der Neigung, als des Gegensatzes zur objektiven Wertung, nämlich als einer subjektiven Wertung bekräftigt.

11. Beispiel Kants: Das Versprechen. (IV, 270.) — Jemand „sieht sich durch Not gedrungen, Geld zu borgen. Er weiss wohl, dass er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, dass ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen". Ist es erlaubt, sich auf solche Art aus der Not zu helfen? Zunächst müssen wir im allgemeinen betonen, dass, wenn ich zu einem Willensentscheide kommen will, ich nur diejenigen Momente und Thatsachen in Betracht ziehen darf, die mir gegeben sind, und es ist selbstverständlich, dass ich zu einem ganz anderen Willensentscheide kommen werde, wenn ich mir den Fall ganz künstlich zusammenkonstruiere, und an Thatsachen und Umstände denken werde, die mir nicht gegeben sind, und die zu einem ganz anderen Willensentscheide führen müssen, weil eben der Komplex der Bedingungen für den Willensentscheid ein ganz neuer ist. Wie man sieht, stehen sich in diesem Beispiele zwei Motive gegenüber: ein falsches Versprechen geben, und zweitens, Geld bekommen. Welches von diesen beiden Motiven soll sich unterordnen? „Gesetzt, er beschlösse es doch, sich auf solche Art aus der Not zu helfen, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnot zu befinden glaube, so will ich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiss, es werde niemals geschehen". Er hat es beschlossen, weil er eben in Geldnot war; wenn er aber versuchen will, „die Zumutung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz zu verwandeln und die Frage so zu stellen: wie es dann stehen würde, wenn seine Maxime ein allgemeines Gesetz würde," würde er zu demselben Willensentscheide kommen? Man sieht: indem er die Frage stellt, ob er wollen könne, dass seine Maxime ein allgemeines Gesetz sein soll, schaltet er die Thatsache aus, dass er in der Notlage ist, er abstrahiert davon, setzt statt seiner einen „Menschen"; er sucht sich zu überzeugen,

ob er auch dann zu demselben Entscheide komme, wenn er von diesem subjektiven Momente, von dieser Thatsache, dass er der Betreffende ist, absieht. Kann er innerlich einem solchen Gesetze zustimmen, kann er innerlich aufrichtig wollen, dass es so sein soll, dann ist sein Willensentschluss pflichtmässig.

Das Beispiel zeigt klar, was die Formel der Moralität will: indem sie die Frage aufwirft, ob man wollen kann, dass die Maxime ein allgemeines Gesetz werde, fordert sie, dass alle subjektiven Bedingungen, alle persönlichen Momente und Neigungen ausgeschaltet werden, dass die Lage „sub specie humanitatis"[1]) beurteilt wird, oder mit anderen Worten, sie fordert, dass die Motive nicht ihre subjektive, durch Neigung bedingte, sondern eine davon unabhängige, also objektiv bedingte Motivationskraft ausüben. Wir sehen also deutlich, dass die Bedingtheit des sittlichen Handelns durch die objektiven Werte eine der Kantischen Formel der Moralität zu Grunde liegende Annahme ist.

Aber freilich, Kant hebt diesen Begriff nicht direkt hervor, und so ist es nicht zu verwundern, wenn er ein Moment einführt, das ganz überflüssig ist; er sagt, die Maxime, dass man Geld borgen kann und versprechen, es zu bezahlen, obgleich man weiss, dass es nie mehr geschehen werde, kann kein Gesetz sein, weil sie einen logischen Widerspruch in sich enthält: „Die Allgemeinheit eines Gesetzes, dass jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, dass ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äusserung, als eitles Vorgeben, lachen würde" (IV, 270).

Kant missversteht sich selbst: es handelt sich doch nicht um logische Urteile, sondern um Willensentscheide, und wenn etwas einen logischen Widerspruch enthält, so folgt noch nicht daraus, dass es nicht sittlich ist; denn sittlich ist ein Willensentscheid, der unter denselben objektiven Bedingungen immer gleich ausfallen kann, der also so beschaffen ist, dass man dasselbe, was man früher wollte, auch jetzt wollen kann. Es kommt nicht darauf an, ob es als allgemeines Gesetz gedacht werden kann, sondern ob man, wie Kant selbst sagt, wollen kann, es solle ein solches werden.

---

[1]) Lipps, Die ethischen Grundfragen. S. 127.

12. Weiteres Beispiel Kants: der Notleidende. (IV, 271.) — „Noch denkt ein Vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, dass andere mit grossen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was geht's mich an? Mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Not habe ich nicht Lust etwas beizutragen." Es ist klar, dass, wenn diese seine Maxime richtig ist, sie auch in jedem Falle stichhaltig sein muss, ganz abgesehen davon, ob ein anderer der Unglückliche ist, oder er selber; und nun versuche er sich vorzustellen, „dass sich Fälle ereignet haben, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf", würde er dann diese seine Maxime aufrecht erhalten können? Wir sehen wieder, dass es nur darauf ankommt, alle subjektiven Momente, wie auch Momente, die nicht zulassen, dass die Motive ihre objektive Motivationskraft ausüben, auszuschalten, um so zu einem objektiv giltigen Willensentscheide zu gelangen. Nicht an den Egoismus wird hier appelliert, sondern es wird der Thatsache Rechnung getragen, dass fremde Not nie so bestimmend, motivierend wirkt, wie die eigene. Die Thatsache der Not bleibt aber dieselbe, ob ich oder ein anderer unter derselben leide, da aber meine Not viel eher diejenige Motivationskraft ausübt, die ihr zukommt, so wird hier versucht, ob die Maxime sich auch aufrecht erhalten lässt, wenn ich der Betreffende bin. Kant drückt diesen Gedanken nicht ganz deutlich aus: „Ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnungen des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde." Aber egoistisch wäre die Überlegung, die Kant dem Betreffenden zuschreibt, nur dann, wenn der Betreffende wüsste, dass thatsächlich von dieser seiner Verhaltungsweise das Verhalten anderer Menschen zu ihm abhängt, und, da er kein solches Verhalten sich gegenüber wünscht, auch den Anderen gegenüber sich anders zu verhalten beschlösse. Aber in Wirklichkeit stellt er sich nur vor, ob er seine Maxime aufrecht erhalten könnte, wenn er der Betreffende wäre? Da er sie dann nicht aufrecht erhalten kann, so beweist dies, dass sein Willensentscheid nicht objektiv giltig ist, und dass seine Motive nicht die objektiv bedingte Motivationskraft ausgeübt haben.

Dass diese Deutung des Beispieles die allein zulässige ist, erhellt aus folgender Stelle (V, 73): „Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest? Nach dieser Regel beurteilt in der That jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. So sagt man: wie, wenn ein jeder, wo er seinen Vorteil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, sobald ihn ein völliger Überdruss desselben befällt, oder Anderer Not mit völliger Gleichgiltigkeit ansähe, und du gehörst mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein? Nun weiss ein jeder wohl, dass, wenn er sich insgeheim Betrug erlaubt, darum eben nicht jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort auch jedermann gegen ihn es sein würde, daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlung mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens.

Aber das Letztere ist doch ein Typus der Beurteilung der Ersteren nach sittlichen Prinzipien.“ Wenn auch Kant seinen Gedanken nicht ganz deutlich formuliert, so sehen wir doch, was eigentlich diese ganze Formel der Moralität will. Sie ist ein „Typus der Beurteilung“ von Maximen nach sittlichen Prinzipien, d. h. sie ist nichts weiter als ein Mittel, um festzustellen, ob die Maxime sittlich sei, in unserer Sprache, ob der Willensentscheid objektiv giltig oder legal sei. — Dies wird erreicht, indem man versucht, ob bei Anwendung der Formel der Willensentscheid aufrecht erhalten werden kann.

Wenn aber das richtig ist, so folgt daraus, dass die Beurteilung nach diesem „Typus“ sittliche Willensentscheide ergiebt. Die Beurteilung gemäss der Formel bewirkt, dass „Neigungen“ verschwinden und keine subjektive Wertung bestimmend ist. — Da aber doch Willensentscheide entstehen, und zwar objektiv giltige, so muss eine andere Wertung, nämlich eine solche, die nicht durch Neigungen bestimmt wird, also eine objektiv bedingte bestehen.

Wird so der Begriff des objektiv bedingten Wertes implicite der Formel der Moralität als zu Grunde liegend gedacht, so ist der ganze Gedankengang klar und zusammenhängend. — Es bestehen

zwei Wertungen: eine subjektive und eine objektive. Die letztere Wertung — nämlich die objektive — kann, wenn sie durch Neigungen beeinträchtigt ist, dadurch zu ihrem Rechte gelangen, dass man versucht, die Formel der Moralität anzuwenden. — Die Formel der Moralität ist also nur ein Mittel, um die objektive Ordnung der Motive festzustellen. — Diese ganze Untersuchung über die Formel der Moralität zeigt uns zugleich von neuem die Bedeutung der Neigung bei Kant, nämlich als einer subjektiven Wertung, und die Stellung, die sie bei der Bestimmung der Moralität einnimmt. Sie bekräftigt uns das gleiche bereits früher gewonnene Resultat. Wir sehen aber auch zugleich die in der Formel implicite liegende positive Bestimmung der Moralität und den Sinn und die Bedeutung der Formel.

13. Der „sinnliche" Mensch und das „vernünftige" Wesen. — Das bis jetzt gewonnene können wir folgendermassen fixieren. Jeder Mensch, so wie er ist, ist „geneigt", sein Interesse zu richten auf dasjenige, was ihn persönlich angeht, oder was ihm zeitlich oder räumlich näher steht. Auch „Neigungen" zu Personen bestimmen ihn, manches zu thun, was er anderen gegenüber nicht thäte. Auch Kurzsichtigkeit, Enge des Geistes, Stumpfheit, Trägheit, Gewohnheit bedingen verschiedene Neigungen im Menschen. So entstehen subjektiv bedingte, durch „Neigungen", durch die „Sinnlichkeit" bedingte Willensentscheide, Willensentscheide des „sinnlichen", des „empirischen" Menschen. — Der Mensch kann aber von allen seinen subjektiven Neigungen, von seinen durch die Sinnlichkeit bedingten Interessen abstrahieren und die Thatsachen nach ihrem objektiven Werte beurteilen; der Mensch kann auch überall, wo er durch Trägheit oder durch Stumpfheit fremde Erlebnisse nicht genügend stark miterlebt, sich dieselben deutlich vorstellen und miterleben, wenn er diese fremden Erlebnisse, als ob sie die seinen wären, betrachtet. Durch dieses Abstrahieren von seinen Neigungen, durch diesen Versuch, seine Maxime als ein allgemeines Gesetz zu denken, bringt er es dahin, dass die Motive ihre objektive Motivationskraft ausüben, und dass auf diesem Wege objektiv giltige, notwendig legale, oder sittliche Willensentscheide entstehen. Insofern alle Thatsachen der Welt einen objektiven Wert haben können, und unter gewissen Bedingungen auch thatsächlich haben, insofern also für den Menschen eine objektive Wertordnung der Thatsachen der Welt existiert, insofern ist der Mensch ein vernünftiges Wesen. Es kann freilich Fälle geben, wo der Mensch trotz seines Bemühens von allen sub-

jektiven Bedingungen und Neigungen zu abstrahieren, zu keinem Entscheide kommen kann, wo die Thatsachen ihn einerseits zu einem, andererseits zum entgegengesetzten Entschlusse treiben, aber ganz Analoges liegt auch auf dem theoretischen Gebiete vor. Auch hier scheinen öfter die Thatsachen, trotz des grössten Bemühens objektiv zu denken, auf das eine wie auf das andere zu weisen. Wir zweifeln aber doch nicht, dass alle Bewusstseinsobjekte ihre logische Motivationskraft haben.

In solchen Fällen müssen wir auf dem praktischen Gebiete ebenso handeln, wie auf dem logischen, d. h. „nach bestem Wissen und Gewissen" entscheiden.

Hiermit wäre der Begriff der Neigung fixiert. Neigung ist die subjektiv bedingte Wertung eines Gegenstandes, eine subjektiv bedingte Beziehung meiner zu einem Bewusstseinsobjekte. Dem gegenüber steht die objektiv bedingte Wertung eines Gegenstandes, dasjenige Wertgefühl meiner gegenüber einem Bewusstseinsobjekte, das einzig und allein durch die volle in der Natur des Objektes liegende Möglichkeit, das Gefühl zu beeinflussen, bedingt ist. Thatsachen können also ebenso eine subjektive, wie auch ihre objektive Motivationskraft ausüben. Ist das erstere der Fall, bestimmen demnach Neigungen, so können nur zufällig legale oder objektiv giltige Willensentscheide entstehen; trifft das zweite zu, dann entstehen notwendigerweise legale Willensentscheide. — Wir sahen aber, dass sittlich eine Gesinnung ist, aus der nicht zufällig, sondern notwendigerweise pflichtmässige, d. h. objektiv giltige Willensentscheide entstehen, es musste demnach auch bestimmt werden, dass sittlich eine Gesinnung ist, in der alle Thatsachen ihre objektiv bedingte Motivordnung einnehmen, und dass, wo dieselbe nicht besteht, durch die Anwendung der Formel der Moralität dieselbe bewirkt werden kann. — Die Sittlichkeit der Gesinnung ist abhängig nicht von diesem oder jenem „Gegenstande des Begehrungsvermögens", sondern einzig und allein „von dem formellen Prinzip des Wollens", d. h. sittlich ist eine Gesinnung, in der alle Motive objektiv geordnet sind, und nicht die Gesinnung, in der diese oder jene Motive vorhanden sind.

II. Bewusstsein des Sollens.

1. Vorbemerkung. — Das bis jetzt gewonnene Resultat, dass sittlich eine Gesinnung sei, in der nicht Neigungen, sondern objektive Wertungen bestimmend wirken, zeigt nicht, was eigentlich der zweite Begriff, nämlich der der Pflicht bei Kant soll, denn man

kann doch nicht ohne weiteres die Pflicht mit der objektiven Wertung identifizieren. Wir müssen vielmehr, um diesen Begriff fixieren zu können, auf den Gegensatz der hypothetischen und kategorischen Imperative bei Kant eingehen. Erst wenn wir den Sinn dieser Begriffe festgestellt haben, wird uns auch die Bedeutung des Begriffes der Pflicht klar werden.

Auch hier, beim Begriffe der Pflicht, werden wir auf eine Mehrdeutigkeit seines Sinnes stossen, eine Mehrdeutigkeit, die wieder zu verschiedenen Angriffen und Missdeutungen Veranlassung gegeben hat, die aber nach Fixierung dieses Begriffes nur so weit als berechtigt anzuerkennen sein werden, als sie gegen die thatsächliche Bedeutung, die Kant bei diesem Begriffe im Auge hat, gerichtet sind, resp. gerichtet sein können.

2. Objektivitätsgefühl. (IV, 260.) — „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen", z. B. gewisse Stoffe, wenn sie in den menschlichen Körper eingeführt werden, verursachen das Sinken der Temperatur des menschlichen Körpers. „Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen." Indem der Mensch von diesem gesetzmässigen Zusammenhange Kenntnis hat, kann er den Willensentschluss fällen, diese Stoffe einzunehmen, um auf diesem Wege das Sinken der Temperatur zu erreichen. Während in der Natur also das Verhältnis von Ursache und Wirkung besteht, verwandelt sich bei einem willensbegabten Wesen dieses Verhältnis in die Beziehung zwischen Mittel und Zweck. „Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes, als praktische Vernunft." Wenn ein Mensch zur Erreichung eines Zweckes sich entscheidet, diejenigen Mittel anzuwenden, die ihm nach seiner Kenntnis des gesetzmässigen Zusammenhanges der Natur als im Verhältnisse von Ursache (Mittel) und Wirkung (Zweck) stehend bekannt sind, so ist ein solcher Willensentscheid ein objektiver, weil er auf Grund der Kenntnis der objektiven Wirklichkeit entstanden ist, und ein solcher objektiver Willensentschluss ist immer begleitet von dem Gefühle des „Richtighandelns", des „Rechthandelns", der „Objektivität."

3. Die Gesetzmässigkeit. — Ein Willensentscheid ist objektiv und ist begleitet von einem Gefühl der Objektivität, wenn zwischen dem zu Bewirkenden oder dem Mittel, das angewendet werden soll, und dem Zweck, der dadurch erreicht werden soll, ein gesetzmässiger Zusammenhang, d. h. ein Verhältnis von Ursache und

Wirkung besteht. Der Arzt, der sich entschliesst, unter bestimmten Umständen eine Operation auszuführen, lässt sich leiten durch seine Kenntnis der Wirkung der Operation bei diesen gegebenen Verhältnissen; der gesetzmässige Zusammenhang lautet: jedesmal, wenn diese Umstände vorliegen, so bedingt diese bestimmte Operation diese bestimmten Folgen, d. h. der Betreffende wird gesund, und da der Arzt die Herstellung der Gesundheit bezweckt, so fasst er den Entschluss, die Operation auszuführen. Ein objektiver Willensentscheid besteht also dann, wenn alle Thatsachen betrachtet werden in Beziehung auf den Wert, den sie mit Bezug auf den bestimmten Zweck haben, oder anders ausgedrückt, wenn alle Thatsachen sich ordnen nach jener Ordnung, die sie auf Grund der Kenntnis der Gesetzmässigkeit der Natur mit Bezug auf einen ganz bestimmten Zweck haben.

4. Passivitätsgefühl. — Ein Willensentscheid ist objektiv giltig und ist begleitet von einem Gefühle der Objektivität, wenn er auf Grund der Kenntnis des gesetzmässigen Zusammenhanges der Dinge gefällt ist. „Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen“ (IV, 261), so entstehen zwei Willensentscheide, ein objektiver und ein subjektiver. Wenn ich z. B., um meine Gesundheit herzustellen, auf Grund meiner Kenntnisse der objektiven Thatsachen und ihres gesetzmässigen Zusammenhanges zum Entscheid mich genötigt sehe, gewisse Medikamente einzunehmen, so ist dieser Willensentscheid ein objektiver, weil ich durch nichts als durch diejenigen Thatsachen und ihren gesetzmässigen Zusammenhang, die bei diesem von mir gesetzten Zwecke in Betracht kommen, mich bestimmen lasse. Es ist mir aber bekannt, dass diese Medikamente einen schlechten Geschmack haben. Wenn ich mich nun durch diese Thatsache, die doch in keinem gesetzmässigen Zusammenhange mit meinem Zwecke steht, da sie nicht als ein Mittel zur Erreichung meines Zweckes dient, bestimmen lasse und davon nicht abstrahiere oder abstrahieren kann, so entsteht der entgegengesetzte subjektive Willensentscheid. Stehen ein objektiver und ein subjektiver Willensentscheid einander gegenüber, so nimmt der objektive Willensentscheid den Charakter des nötigenden gegenüber dem subjektiven Willensentscheide an, oder es entsteht das Gefühl der Passivität dem objektiven Willensentscheide gegenüber. Wenn also zwei Willensentscheide sich gegenüber stehen, von welchen einer mit dem Gefühle der Objektivität,

der andere mit dem Gefühle der Subjektivität verbunden ist, so entsteht das Gefühl der Passivität, oder Nötigung. „Ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäss (wie es bei Menschen wirklich ist), so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäss, ist Nötigung, d. i. das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist.“ (IV, 261.)

5. Hypothetischer Imperativ. — „Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebotes heisst Imperativ. Alle Imperative werden durch ein Sollen ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung).“ (IV, 261.) Ein Kaufmann, der sich als Zweck gesetzt hat, Geld zu verdienen, sieht sich zum Entschlusse genötigt, wenn er alle Thatsachen, die vorliegen, in ihrer Bedeutung, die sie für Erreichung seines Zweckes haben, sich vergegenwärtigt, eine Reise zu unternehmen; dieser Entschluss ist ein objektiver, weil er die Thatsachen in ihrem Werte zur Erreichung seines Zweckes in Betracht gezogen hat. Nun lockt ihn aber Faulheit, den gefassten Entschluss nicht auszuführen, er beschliesst seiner Faulheit nachzugeben und zu Hause zu bleiben. Dieser Entschluss wäre ein subjektiver, weil er die Thatsachen und ihren gesetzmässigen Zusammenhang nicht mit Bezug auf den Zweck, den er vorhat, betrachtet, d. h. weil er die Thatsachen einordnet nicht nach ihrem Werte in Bezug auf seinen Zweck, sondern nach demjenigen Werte, den sie ganz abgesehen von seinem Zweck jetzt und unter gegebenen Verhältnissen für ihn haben. Dann stehen zwei Willensentscheide einander gegenüber: ein objektiver und ein subjektiver. Der objektive Willensentscheid nimmt in diesem Falle den Charakter des Nötigenden, des Seinsollenden an; „die Reise sollte ich eigentlich unternehmen“, sagt sich der Kaufmann, „aber ich möchte zu Hause bleiben“. Dies Bewusstsein des Sollens ist das Passivitätsgefühl, das entsteht, wenn einem objektiven ein subjektiver Willensentscheid gegenüber steht. Objektive Willensentscheide, indem sie den Charakter des Seinsollenden annehmen, treten in Form von Vorschriften, Imperativen auf. „Du sollst dies

und jenes thun, wenn du gesund sein willst.“ Dieser Imperativ stellt vor ein objektives Prinzip (d. h. ein solches, das auf Grund der Gesetzmässigkeit der Natur entstanden ist), das für einen Menschen nötigend ist, weil der Mensch den Zweck will. (IV 263.) „Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur, was man thun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern vom gleichen Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken.“ Die Imperative stellen also „die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will oder doch möglich ist, dass man es wolle, zu gelangen vor.“ Weil die Imperative nun sagen, dass die Handlungen gut seien zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht, so sind sie hypothetisch. Die Imperative sind hypothetisch, „weil die Ratgebung zwar Notwendigkeit enthält, dieselbe aber bloss unter subjektiver zufälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes erstrebe, gelten kann.“ Der Kaufman soll die Reise machen, weil er Geld verdienen will, will er es aber nicht, so verschwindet für ihn die Notwendigkeit, diese Reise auszuführen. Auch die Medizin soll man nehmen, wenn und weil man gesund sein will. Will man es aber nicht, so hat die Vorschrift nichts Nötigendes mehr, der Imperativ verschwindet; er war nur hypothetisch. Insofern also ein von uns gesetzter Endzweck da ist, der auf Grund der Gesetzmässigkeit der Natur uns nötigt, einen Willensentscheid zu fällen, ist der Imperativ hypothetisch und der objektive Willensentscheid — ist nur hypothetisch objektiv.

5. Die Nötigung. (IV, 265.) — „Nun entsteht die Frage: wie sind . . . diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloss die Nötigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne.“ Es stehen einander zwei Willensentscheide gegenüber, der eine der „meinige“, den ich „möchte“, der andere der „objektive“, der nötigende, den ich „soll“, aber „nicht möchte“. Wie kommt es dazu, dass wir uns genötigt sehen, nicht dasjenige auszuführen, was wir mögen, sondern dasjenige ausführen können, was wir nicht „mögen“, aber „sollen“.

Wie ein solcher Imperativ möglich ist, „bedarf wohl keiner besonderen Erörterung. Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft

auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objektes, als einer Wirkung, wird schon meine Kausalität, als handelnder Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zweckes heraus; (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen). Dass, um eine Linie nach einem sicheren Prinzip in zwei gleiche Teile zu teilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber dass, wenn ich weiss, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung, und mich, in Ansehung ihrer auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.“

Kant sagt, im Wollen des Zweckes liegt nicht nur das Streben, dass Etwas sei, sondern der Entschluss Etwas zu verwirklichen, d. h. nichts anderes als alle nötigen Mittel anzuwenden, die den Zweck auch thatsächlich verwirklichen können. Das Wollen von Etwas ist nicht der Wunsch, dass Etwas sein möge, sondern der Entschluss, die Mittel zur Verwirklichung von Etwas anzuwenden. — Im Begriffe des *Wollens* von Etwas liegt also das Wollen von Mitteln mit eingeschlossen, also der Begriff des Wollens der Mittel ergiebt sich analytisch aus dem Begriffe des Wollens des Zweckes; insofern ist der Satz, wer den Zweck will, will auch die dazu nötigen Mittel — ein analytischer Satz. — Wenn ich z. B. gesund sein *will*, so heisst das, nach Kant, *nichts anderes*, als: ich will alle notwendigen Mittel anwenden, um gesund zu sein. — Will man aber das Wollen weiter fassen, nicht als den Entschluss, etwas zu verwirklichen, sondern als das Streben, dass Etwas sei, dann liegt in *diesem* Wollen das Wollen der Mittel nicht eingeschlossen; hier wäre das Nötigende der gesetzmässige Zusammenhang der Wirklichkeit. — Will ich also gesund sein, und fasse ich das Wollen im engeren Sinne, dann besagt dieses mein Wollen: ich will alle notwendigen Mittel anwenden, um gesund zu sein (analytischer Satz). — Will ich gesund sein, und fasse ich das Wollen im weiteren Sinne als das

Streben gesund zu sein oder als: ich möchte gesund sein, dann nötigt mich der gesetzmässige Zusammenhang der Wirklichkeit; die Erfahrung lehrt nämlich, dass diese Medikamente die Gesundheit herstellen, und da ich gesund sein will, so muss ich diese Medikamente nehmen.

Hiermit haben wir wenigstens kurz angedeutet, was unter hypothetischem Imperativ zu verstehen sei. — Fälle ich einen Willensentscheid, Etwas zu thun, was im gesetzmässigen Zusammenhang steht mit meinem Zwecke, d. h. was notwendigerweise meinen Zweck verwirklicht, so ist ein solcher Willensentscheid objektiv und ist begleitet von dem Gefühle der Objektivität; tritt dem gegenüber ein subjektiver Willensentscheid, d. h. ein solcher, der nicht ein Mittel zur Verwirklichung meines Zweckes sein kann und dabei der Verwirklichung der Mittel hinderlich ist, so entsteht das Bewusstsein des Sollens, indem der objektive Willensentscheid den Charakter des nötigenden, des imperativistischen annimmt. Der Imperativ ist nur hypothetisch, weil der Endzweck ein solcher ist, den ich wollen und auch nicht wollen kann. Die Nötigung, die in diesem Imperative vorhanden ist, kann auf zweifache Weise erklärt werden. Fasst man das Wollen im engeren Sinne, dann nötigt uns unser eigenes Wollen (die Vernunft), fasst man das Wollen im weiteren Sinne, dann nötigt uns beim Vorhandensein eines Zweckes der gesetzmässige Zusammenhang der Wirklichkeit. — Wie wir auch dies Entstehen der Nötigung uns erklären wollen, jedenfalls liegt eine Notwendigkeitsbeziehung vor, die als nötigend auftritt, wenn ein subjektiver Willensentscheid dem objektiven entgegentritt, die aber ebensogut besteht, wenn das nicht der Fall ist, und dann dasjenige ist, was das Bewusstsein der Objektivität bedingt.

7. Pflichtbewusstsein als Objektivitätsbewusstsein. — Hypothetische objektive Willensentscheide, die begleitet sind von einem Gefühle der Objektivität, beruhen auf der Gesetzmässigkeit der Natur. Nun giebt es sittliche objektive Willensentscheide; dieselben entstehen, wie wir gesehen haben, wenn alle Motive ihre objektiv bedingte Motivationskraft ausüben, d. h. wenn der Mensch sich nicht durch Neigungen, durch den subjektiv bedingten Wert eines Objektes, sondern durch den objektiv bedingten Wert bestimmen lässt. Solche Willensentscheide sind nicht hypothetisch, sondern kategorisch und endgiltig, denn sie behalten ihre Objektivität unter allen Umständen und nicht nur unter der Bedingung, dass der Endzweck aufrecht erhalten wird, wie es beim hypothetischen Willensentscheide der Fall

ist. Auch solche kategorischen Willensentscheide sind begleitet von dem Gefühle „des Rechthandelns“, des „Richtighandelns“, der „Objektivität“, welches in diesem Falle das Gefühl der Pflicht, oder das Pflichtbewusstsein genannt wird. Das Pflichtbewusstsein entsteht also immer, wenn Motive ihre objektiv bedingte Motivationskraft ausüben, oder wenn der Willensentscheid kategorisch ist.

8. Pflichtbewusstsein als Passivitätsbewusstsein. — Ebenso wie einem hypothetischen objektiven Willensentscheide ein subjektiver gegenüber stehen kann, ebenso kann bei einem Wesen, bei dem Neigungen vorhanden sind, wo also die Motive nicht ihre objektiv bedingte Motivationskraft haben, sondern erst dieselbe durch eine Abstraktion von den Neigungen bewirkt werden kann, und wo dieselbe sich erst als eine solche ausweist, wenn die Maxime als allgemeines Gesetz gedacht werden kann, bei einem solchen Wesen kann auch einem objektiven kategorischen Willensentscheid ein subjektiver Willensentscheid gegenübertreten. (IV, 260.) Wenn also die Vernunft den Willen nicht hinlänglich bestimmt und dieser noch subjektiven Bedingungen unterworfen ist, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen, so ist die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäss Nötigung. Die Vorstellung eines objektiven Prinzips heisst ein Gebot und die Formel des Gebotes Imperativ, der durch ein Sollen ausgedrückt wird. Dieser Imperativ ist kategorisch, weil er (IV, 262) „eine Handlung als für sich selbst ohne Beziehung auf einen anderen Zweck objektiv notwendig vorstellt.“ Wo sich nun zwei Willensentscheide gegenüber stehen, ein kategorisch objektiver (wo also das Gefühl der Objektivität oder Pflichtbewusstsein besteht) und ein subjektiver aus Neigungen entstandener (mit dem Gefühl der Subjektivität verbundener), wo, anders ausgedrückt, einem „Sollen“ ein „Mögen“ gegenübersteht, da ist der objektive Willensentscheid der nötigende und es entsteht das Gefühl der Passivität, was in diesem Falle auch ein Pflichtbewusstsein ist, aber nicht das blosse Bewusstsein der Objektivität, sondern das Bewusstsein durch etwas Objektives genötigt zu sein.

9. Drei Deutungen des Begriffes der Pflicht. — Drei Deutungen des Begriffes der Pflicht haben sich für uns ergeben: 1. verstehen wir unter Pflicht — eine pflichtmässige Handlung: „es ist die Pflicht des Menschen, sein Leben zu erhalten.“ Damit wird gesagt, dass sein Leben erhalten — eine pflichtmässige oder legale Handlung ist. 2. verstehen wir unter Pflicht — das Pflichtbewusstsein, das Bewusst-

sein der Objektivität. „Ich erfülle die Pflicht, weil es meine Pflicht ist.“ D. h. ich erfülle eine pflichtmässige Handlung, weil ich das Bewusstsein habe, dass so zu handeln recht, richtig ist. Dies besagt, dass der Betreffende das Bewusstsein der Objektivität oder des „Richtighandelns“ hat. Auch die schönste unter den „schönen Seelen“ hat dies Bewusstsein, wenn unter der „schönen Seele“ eine solche verstanden wird, die notwendigerweise legale oder objektiv giltige Handlungen vollbringt; wo aber objektiv giltige Willensentscheide entstehen, da ist auch das Gefühl der Objektivität oder Pflichtbewusstsein in diesem Sinne vorhanden.

„Ein vollkommen guter Wille würde also ebensogut unter objektiven Gesetzen stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmässigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für einen göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperative, das Sollen ist hier am unrechten Ort, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetze notwendig einstimmig ist.“ (IV, 261.) Es bleibt aber auch hier das Gefühl der Objektivität (Pflichtbewusstsein) bestehen, weil ein solcher Wille unter objektivem Gesetze steht.

„Zu dieser Stufe . . . kann es aber ein Geschöpf niemals bringen, denn da es ein Geschöpf ist, ... so kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein, die . . . . es jederzeit notwendig machen, . . . die Gesinnung seiner Maximen zu gründen auf moralische Nötigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit . . . und Liebe . . . .. gleichwohl aber diese letztere, nämlich die blosse Liebe zum Gesetze . . . . sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen.“ (V., 88.) Wenn also Kant das wirkliche Vorkommen einer „schönen Seele“ leugnet, so nennt er eine solche, falls sie vorkommen sollte, nicht nur sittlich, sondern stellt das Erreichen eines solchen Zustandes als ein Ideal hin. Aber auch in einzelnen Fällen, wo objektiven Willensentscheiden subjektive nicht gegenüberstehen, ist das Pflichtbewusstsein oder das Gefühl der Objektivität vorhanden, weil alle Motive objektiv geordnet sind oder weil der Willensentscheid objektiv ist. Aber im Menschen bestehen nun einmal, wie Kant richtig hervorhebt, Neigungen und Begierden, daher gelten für den Menschen Imperative, denn „Imperative sind Formen, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit

des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken." Das Verhältnis objektiver Gesetze zu einem subjektiv bedingten Willen ist aber Nötigung, und so entsteht bei einem Menschen das Gefühl der Nötigung oder Passivität, was den dritten Sinn des Begriffes der Pflicht ausmacht. In diesem Sinne wäre Pflicht — sich genötigt sehen etwas zu thun, etwas ungern, ohne Neigung thun. Hier sehen wir deutlich die Begriffe „aus Neigung" thun und „mit Neigung" thun heraustreten. Aus Neigung thun — ist einen subjektiven Willensentscheid ausführen, mit Neigung thun — ist einen Willensentscheid ausführen, dem kein subjektiver Willensentscheid entgegentritt, wo also keine Nötigung besteht, also Pflicht im dritten Sinne nicht besteht, wohl aber Pflicht im zweiten Sinne. Man kann also seine Pflicht (d. h. eine pflichtmässige Handlung) thun aus Pflicht (d. h. sodass das Bewusstsein der Objektivität besteht) aber doch mit Neigung (d. h. sodass das Bewusstsein der Passivität fehlt).

10. Die subjektive Triebfeder. — Wenn diese Unterscheidung hinsichtlich des Begriffes der Pflicht festgehalten wird, so können wir den Standpunkt Kants folgendermassen fixieren. — Es ist nicht so, als ob Kant der Meinung wäre, dass Pflicht im dritten Sinne, also im Sinne der Nötigung bestehen muss, wenn die Persönlichkeit für ihn sittlich sein soll. — Vielmehr sagt er, dass das höchste, wenn auch nicht erreichbare Ziel des Menschen sein muss, dass diese Nötigung, also Pflicht im dritten Sinne verschwinden muss. Kants Rigorismus besteht lediglich darin, dass er im Gegensatz zu anderen das Vorhandensein „schöner Seelen" leugnet. Besteht aber eine solche, oder sind beim einzelnen Willensentscheide keine subjektiven Neigungen vorhanden, dann wird die Nötigung auch für Kant nicht notwendig sein, und die Persönlichkeit wird auch für ihn sittlich sein, wenn nämlich alle Motive objektiv bedingt geordnet sein werden, denn sittlich ist eine Persönlichkeit, in der alle Motive objektiv geordnet sind. Ist das aber der Fall, ist die subjektive Beschaffenheit eine solche, dass alle Motive objektiv geordnet sind, ist, anders ausgedrückt, jemand eine „schöne Seele", so kann man doch auch hier von Pflicht sprechen, und man kann Handlungen einer solchen Person — Handlungen aus Pflicht nennen, denn auch hier besteht das Pflichtbewusstsein; man muss sich aber darüber klar sein, dass unter Pflicht hier nicht das Bewusstsein der Passivität, der Nötigung, sondern das Bewusstsein der Objektivität zu verstehen ist. — Da aber für Kant „Neigungen" den Menschen „afficieren", so treten

objektiven Willensentscheiden, d. h. solchen, die aus objektiver Ordnung der Motive entstanden sind, subjektive, oder aus Neigung entstandene gegenüber, mit anderen Worten, einem Sollen tritt ein Mögen gegenüber, d. h. es entsteht die Nötigung, oder Pflicht im dritten Sinne. — Wenn also die Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hat, so ist von Nötigung gar keine Rede, und bei einer Persönlichkeit, bei der ihrer objektiven Beschaffenheit nach die Motive notwendig objektiv geordnet sind, müssen die Willensentscheide pflichtmässig ausfallen.

Da nun beim Menschen die Motive nicht notwendig objektiv geordnet sind, und bei ihm objektiven Willensentscheiden subjektive gegenübertreten können, so wird es sich fragen, worin die subjektive Triebfeder bei ihm bestehen muss, damit notwendigerweise legale Willensentscheide bez. die objektive Ordnung der Motive entstehen sollen, oder anders ausgedrückt, worauf beim Menschen die Nötigung für den objektiven Willensentscheid beruht. — Wir haben gesehen, worin die Notwendigkeit besteht, wenn der Willensentschluss hypothetisch ist: wer den Zweck will, muss auch die dazu notwendigen Mittel wollen. „Das ist ein analytischer Satz.“ „Dagegen wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage; da er gar nicht hypothetisch ist, und also die objektiv vorgestellte Notwendigkeit sich auf keine Voraussetzungen stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen“ (IV, 267). Ich soll Medizin nehmen, weil ich gesund werden will; warum soll ich aber nicht lügen, wenn die Wahrheit zu sagen mir unangenehm ist? Wenn wir also bestimmt haben, worin die Sittlichkeit der Gesinnung besteht, nämlich in der Ordnung der Motive, so haben wir den „objektiven Grund des Wollens“, aber nicht die subjektive „Triebfeder“ des Begehrens angegeben. „Wenn unter Triebfeder der subjektive Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objektiven Gesetze notwendig gemäss ist“ (V, 76), so lautet die Frage: worin besteht diese Triebfeder bei den Menschen. Wie kommt es, dass der Mensch sich für die objektive Ordnung der Motive entscheiden kann an Stelle der subjektiven. Was treibt ihn, dasjenige, was Pflicht ist (im Sinne der Objektivität), zu erfüllen, was nötigt ihn dazu, worin besteht die Notwendigkeit?

Kant nun antwortet, die subjektive Triebfeder ist die Pflicht, wobei die Pflicht — die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz ist (IV, 248). — Wir sahen im Anfange unserer

Abhandlung, dass sittlich für Kant eine Handlung ist, die nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht vollbracht ist. — Wir bestimmten die Neigung als die subjektive Wertung, und bestimmten als sittlich eine Persönlichkeit, in der alle Wertungen objektiv giltig sind. Da aber für Kant im Menschen die objektiv bedingten Wertungen nicht schon seiner subjektiven Natur nach notwendig vorhanden sind, sondern erst durch Überlegung, resp. Anwendung der Formel der Moralität hergestellt werden, so stellte Kant als den Gegensatz zur Neigung nicht die objektive Wertung auf, sondern diejenige Triebfeder, die zur objektiven Wertung nötigt, nämlich die Pflicht, d. h. die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.

11. Die Notwendigkeitsbeziehung. — Wir fragten, worin die Triebfeder für den objektiven Willensentscheid besteht, oder, anders ausgedrückt, worauf sich die Nötigung gründet. Wir sahen die Antwort Kants beim hypothetischen Imperativ: die Nötigung besteht, weil im Wollen des Zweckes das Wollen der Mittel notwendig eingeschlossen ist. — Die Notwendigkeit des Wollens der Mittel nötigt nun nur dann, wenn dem objektiven hypothetischen Willensentscheid ein subjektiver gegenübertritt, sie liegt aber thatsächlich vor, auch wenn jene Nötigung nicht vorhanden ist. In diesem Falle bedingt diese Notwendigkeit das Bewusstsein der Objektivität.

Nun sagt Kant, dass beim kategorischen Imperativ die Pflicht die Triebfeder sei, und er bestimmt dieselbe als die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. — Die Nötigung besteht also, weil eine Notwendigkeitsbeziehung vorliegt zwischen einer pflichtmässigen Handlung und der Achtung fürs Gesetz. — Obgleich wir noch nicht wissen, welcher Art die Notwendigkeitsbeziehung ist, noch was unter Achtung fürs Gesetz zu verstehen ist, so sehen wir doch, dass auch beim kategorischen Imperativ die Nötigung sich auf eine Notwendigkeitsbeziehung gründet. Es wird sich also auch hier so verhalten, dass die Notwendigkeitsbeziehung thatsächlich vorhanden ist, wenn auch kein Gefühl der Nötigung besteht, denn letzteres entsteht nur dann, wenn ein subjektiver Willensentscheid einem objektiven gegenüber tritt. — Die Notwendigkeit muss bestehen, wenn sie auch nicht als nötigend auftritt, d. h. wenn das Pflichtbewusstsein im zweiten Sinne, im Sinne der Objektivität besteht, denn sie kann als nötigend nur auftreten, wenn sie thatsächlich auch schon früher vorlag, aber da kein subjektiver Willensentscheid entgegentrat, als nötigend nicht auftreten konnte. — Die Pflicht oder die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz

liegt objektiv vor, ganz gleich, ob Pflichtbewusstsein im zweiten oder im dritten Sinne vorhanden ist; sie ist aber auch dasjenige, was das Pflichtbewusstsein im zweiten Sinne bedingt, indem wir das Bewusstsein des Rechthandelns, des Richtighandelns haben, denn dieses Bewusstsein besteht ja in der Einsicht, dass etwas objektiv richtiges, notwendiges in dem Willensentscheid vorliegt. Diese Notwendigkeitsbeziehung ist also dasjenige, was das Pflichtbewusstsein als das Bewusstsein der Objektivität bedingt, ebenso wie sie Pflichtbewusstsein als Bewusstsein der Passivität bedingt, indem der Charakter des Nötigenden dann auftritt, wenn ein subjektiver Willensentscheid vorhanden ist. — Wir sehen also, was hier unter Pflicht zu verstehen ist: es ist weder eine pflichtmässige Handlung, noch das Bewusstsein des Rechthandelns oder der Nötigung, sondern ist dasjenige, was wie dem Bewusstsein des Rechthandelns ebenso dem Bewusstsein der Passivität zu Grunde liegt, und ist die subjektive Triebfeder für den objektiven Willensentscheid.

12. Gesetz und Achtung fürs Gesetz. — Was Kant unter dem Gesetze, d. h. dem Sittengesetze versteht, haben wir ermittelt: es ist die objektive, nur durch die Motive bedingte und nicht die subjektive, durch die Neigungen bedingte Ordnung derselben. „Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluss der Neigung und mithin jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könnte, als objektiv das Gesetz und subjektiv seine Achtung fürs praktische Gesetz“ (IV, 248). — Da aber das Gesetz die objektive Motivordnung ist, so bestimmt also nach Kant objektiv die objektive Motivordnung, und subjektiv die Achtung vor derselben. — Da aber dasjenige, was mich bestimmt, Motiv ist, so ist also das Gesetz, d. h. die objektive Ordnung der Motive nicht nur G r u n d des sittlichen Handelns, d. h. dasjenige, bei dessen Vorhandensein pflichtmässige Willensentscheide entstehen, sondern auch Motiv für dieselbe sich zu entscheiden, und da Motiv und Zweck nach unserer Bestimmung dasselbe ist, wenn auch von verschiedenen Seiten gesehen, so ist das Gesetz oder die objektive Ordnung der Motive nicht nur Grund, sondern auch Z w e c k des sittlichen Handelns. — Dieser Zweck ist bestimmend, ist also Motiv, d. h. dieser Zweck ruft ein Wertgefühl in uns hervor. Dieses Wertgefühl dem Gesetze gegenüber ist die Achtung fürs Gesetz. — Wenn wir die Pflicht als Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz bezeichnet haben, so können wir sie dahin präcisieren, dass es eine Notwendigkeitsbeziehung ist zwischen einer pflichtmässigen

Handlung und dem Wertgefühl gegenüber der objektiven Ordnung der Motive, oder deutlicher ausgedrückt, zwischen dem Wollen dieser pflichtmässigen Handlung und dem Wollen der objektiven Ordnung der Motive besteht eine Notwendigkeitsbeziehung. — Dieselbe ist nötigend, sie kann es aber nur darum sein, weil das Wollen der objektiven Ordnung der Motive da ist, diese letztere besteht aber, indem Achtung vor dem Gesetze besteht, d. h. ein Wertgefühl gegenüber der objektiven Ordnung der Motive. Wir haben dieses Wertgefühl gegenüber der objektiven Ordnung der Motive, oder die Achtung fürs Gesetz jetzt zu bestimmen.

13. Die Gesetzmässigkeit des Geistes. — Es besteht ein Gesetz der Gesetzmässigkeit des Denkens, oder der Konsequenz des Denkens, welches besagt: „In unserem Denken verhält es sich so, dass unter gleichen Voraussetzungen Gleiches gedacht werden muss, oder aus Gleichem ergiebt sich für das Denken Gleiches, oder gleiche Gründe haben für das Bewusstsein gleiche Folgen.“ [1])

Ein solches Gesetz gilt aber nicht nur auf dem theoretischen Gebiete, sondern auch auf dem praktischen, auf dem des Wollens, Entscheidens. Wenn die Motive eines Wollens nicht ihre objektive, sondern ihre subjektive Motivationskraft ausgeübt haben, und ein subjektiver Willensentscheid ausgeführt wurde, so ereignet es sich, dass wo dieselben objektiven Thatsachen wieder vorliegen, aber die subjektiven Momente verschwunden sind, oder wo eine Überlegung nochmals nach der vollzogenen Handlung stattfindet und die subjektiv bedingte Wertung verschwunden ist, weil die Handlung bereits vollzogen ist, und die „Neigung“ befriedigt wurde, dann ereignet es sich, dass trotz derselben objektiven Thatsachen der Mensch einen anderen Willensentscheid fällen muss. Wenn ich nun einen Willensentscheid fälle, der anders ausfällt, als er früher bei denselben objektiven Thatsachen ausgefallen ist, so bleibt es nicht dabei, dass eben eine Verschiedenheit des Entschliessens objektiv vorliegt, sondern auch subjektiv, persönlich fühlen wir einen Widerspruch, eine Verneinung unserer selbst, eine Demütigung, etwas unsere Selbstachtung verletzendes. Das Gesetz der Gesetzmässigkeit besagt also auf dem praktischen Gebiete: Da, wo dieselben objektiven Thatsachen vorliegen, muss auch derselbe Willensentscheid gefällt werden, wenn nicht das Gefühl des inneren Widerspruches entstehen soll. — Es tritt aber nicht immer ein, dass, wo dieselben objektiven Thatsachen vorliegen, auch derselbe Willens-

[1]) Lipps, Grundzüge der Logik. S. 149.

entschluss gefällt wird, denn die objektiven Thatsachen können ihre subjektive Motivationskraft ausüben, diese subjektive Motivationskraft kann unter anderen Umständen wieder verschwinden, und so kann es sich thatsächlich ergeben, dass wir trotz derselben objektiven Thatsachen verschiedene Willensentscheide fällen. Psychologisch betrachtet ist in beiden Fällen ein gesetzmässiges Verhalten da: im ersten Falle veranlasste der eine Komplex von Bedingungen den ersten Willensentscheid, im zweiten ist es ein anderer Komplex von Bedingungen, wodurch ein anderer Willensentscheid bedingt ist. Aber nicht darum handelt es sich, sondern lediglich um die objektiven Thatsachen, die mich, den den Willensentscheid fällenden, bestimmen; diese Thatsachen bleiben für mich bei meiner Überlegung dieselben, und wenn ich trotzdem einen andern Willensentscheid fälle, weil Neigungen mich dazu treiben, so verstosse ich gegen das Gesetz der Gesetzmässigkeit, das sich mir kund giebt in einem Gefühle der Selbsterniedrigung, der Selbstmissachtung. (Genaueres siehe bei Lipps, Die ethischen Grundfragen, Vortrag 5 und 6.) Das Gegenteil derselben ist die Achtung, von der Kant redet. Die Achtung vor dem Gesetz oder das Wertgefühl ihm gegenüber ist nicht die Achtung vor einem abstrakten Gesetze, sondern Achtung vor dem ureigensten Gesetze unseres „Ich“, es ist Achtung vor der „Vernunft“ in uns, es ist letzten Grundes Selbstachtung. Das Gesetz ist „nichts Minderes, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt . . . . unter sich hat. Es ist nichts anderes, als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört“ (V, 91).

14. „Menschheit“ im Menschen. — Die Achtung vor dem Gesetz ist nichts anderes, als die Achtung vor der Gesetzmässigkeit des Geistes, und insofern ein Verstossen gegen diese Gesetzmässigkeit das Negieren der eigenen Persönlichkeit in sich schliesst, Achtung vor der Persönlichkeit, Selbstachtung. „Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letzteren können Neigung, und wenn es Tiere sind, ... sogar Liebe oder auch Furcht,

wie das Meer, ein Vulkan, ein Raubtier, niemals aber Achtung in uns erwecken .... Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht oder der Bewunderung, sogar bis zum Erstaunen, und doch darum kein Gegenstand der Achtung sein. Seine scherzhafte Laune, sein Mut und Stärke, seine Macht durch seinen Rang, den er unter anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflössen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle sagt: Vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht. Ich kann hinzusetzen: vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Masse, als ich mir von mir selbst nicht bewusst bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beispiel hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die Thunlichkeit desselben, ich durch die That bewiesen vor mir sehe. .... Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen allenfalls äusserlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden" (V, 81/2). „Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder, auch nur mittelmässig ehrliche Mann bisweilen gefunden, dass er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst aus einem verdriesslichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten oder verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloss darum unterliess, um sich insgeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im grössten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewusstsein aufrecht, dass er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, dass er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe?" (V, 92). „Die Menschheit im Menschen" seine „Vernunft", oder „die Gesetzmässigkeit" seines Geistes sind dasjenige, was ihm Achtung gebietet, und diese Achtung vor dem Gesetze, vor „der Menscheit im Menschen", dies ist die Triebfeder, die den Menschen nötigt, für den objektiven sittlichen Willensentscheid gegenüber dem subjektiven sich zu entschliessen.

15. Die Persönlichkeit. — Wir können also jetzt die subjektive

Triebfeder genau bestimmen. — Wir sahen, dass die subjektive Triebfeder die Notwendigkeitsbeziehung zwischen der pflichtmässigen Handlung und der Achtung fürs Gesetz ist. — Wir ermittelten dann, dass die Achtung fürs Gesetz nichts anderes ist, als das Wertgefühl gegenüber der objektiven Ordnung der Motive. — Diese objektive Ordnung der Motive ist also Motiv, oder die subjektive Triebfeder, denn eine Notwendigkeitsbeziehung kann nur dann nötigend sein, wenn das Endglied der Kette Motiv ist. Wir fragten dann, wieso kann die objektive Ordnung der Motive Motiv sein, oder wieso kann man die Pflicht „um der Pflicht willen" oder „um des Gesetzes willen" thun? — Und da ergab sich für uns die Thatsache, dass um des Gesetzes willen etwas thun, nichts anderes bedeutet, als etwas thun, um die Selbstachtung bewahren zu können, etwas thun aus Achtung vor der „Menschheit" im Menschen, d. h. vor demjenigen, was den Menschen ausmacht. — Die Achtung vor dem Gesetze ist also nichts anderes, als Achtung vor der Persönlichkeit, oder Bewusstsein von Persönlichkeitswert.

Hier sind wir zu einem Grundpfeiler der Kantischen Ethik gelangt, wie wir bald genauer sehen werden.

Wir wollen aber zuerst noch die Notwendigkeitsbeziehung bestimmen, die zwischen der pflichtmässigen Handlung und der Selbstachtung besteht. — Es ist nicht die Beziehung von Mittel und Zweck, denn die Verwirklichung der Mittel (das pflichtmässige Handeln) bedingt nicht das Entstehen des Zweckes (der Selbstachtung) als einer Wirkung, vielmehr wird durch das Vollbringen einer pflichtmässigen Handlung die Selbstachtung aufrecht erhalten, wie umgekehrt das Nichtverwirklichen einer solchen Handlung das Verschwinden der Selbstachtung zur Folge hat. — Weil aber diese Beziehung keine Beziehung von Mittel und Zweck ist, so ist der objektive sittliche Willensentscheid kategorisch. — Will man aber die Beziehung doch eine Beziehung von Mittel und Zweck nennen, so bleibt der Willensentscheid kategorisch, weil die Persönlichkeit ein absoluter, d. h. ein unbedingter und notwendiger Zweck, und nicht wie beim hypothetischen Willensentschluss ein nur möglicher oder wirklicher ist. Was das bedeutet, haben wir jetzt zu bestimmen.

16. Absoluter Zweck. — Beim hypothetischen Sollen war die Gesetzmässigkeit der Natur und der Zweck, der gesetzt war, dasjenige, was den Menschen nötigte, für den objektiven Willensentscheid sich zu entschliessen. Beim kategorischen Sollen ist es die Gesetzmässigkeit unseres Geistes und die Achtung vor der „Menschheit im

Menschen", vor der „Persönlichkeit", die uns nötigt, für den objektiven Willensentscheid uns zu entschliessen. Diesen Gedanken kann man auch folgendermassen ausdrücken: beim hypothetischen Sollen ist ein Zweck, der jetzt Wert hat, das Nötigende, beim kategorischen Sollen ist es ein Zweck, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was als Zweck an sich selbst der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs ist. Ein solcher Zweck an sich selbst oder absoluter Zweck ist die „Menschheit im Menschen" oder die Persönlichkeit, d. h. das Positive, das Gute, das Sittliche in ihr. Dass dem so ist, dass das Sittliche im Menschen oder die Menschheit im Menschen der absolute Zweck ist, muss hier als eine Behauptung hingestellt werden. Dieselbe würde aber als eine unzweifelhafte psychologische Thatsache dastehen, wenn wir untersuchen wollten, was jeder Mensch als das absolut Wertvolle setzt. Dann würde sich herausstellen, dass jeder Nützlichkeitswert oder Glückswert nur relativ sei, und dass „ein unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlässliche Bedingung der Würdigkeit glücklich zu sein, auszumachen scheint" (IV, 241). Alle Glücks- oder Lustwerte sind bedingt durch die Würdigkeit der Person, sie haben einen „Marktpreis" oder „Affektionspreis", nur der Zweck an sich selbst — das Sittliche — hat keinen „relativen Wert, d. h. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. h. Würde" (IV, 283).

Wir sind jetzt an der Wurzel des Gegensatzes zwischen Neigung und Pflicht: es ist der Gegensatz zwischen den Objektswerten und Persönlichkeitswerten. Die Objektswerte, d. h. die Werte, die Objekte für uns haben, sind nicht die sittlichen Werte, sondern sind alle insgesamt relativ und abhängig von den Persönlichkeitswerten, die allein sittliche Werte sind. „Nur die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, ist dasjenige, was allein Würde hat" (IV, 283). Weil dem so ist, so kann das Sittengesetz lauten statt: Ordne alle Motive objektiv bedingt ein: setze das höchste Motiv oder den absoluten Zweck an die höchste Stelle, oder handle so, dass du die Achtung vor dir, vor der Menschheit in dir bewahrst, oder „handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst" (IV, 277).

Indem Kant diese zweite Formel aufstellt, gerät er nicht in Widerspruch mit seiner ersten; „die Forderung, dass die Achtung und

sonst nichts unser Wollen bestimme, ist die Forderung, dass die sittliche Persönlichkeit uns überall als das absolut Wertvolle vorschwebe und leite. So ist es denn auch durchaus berechtigt, wenn Kant schliesslich dem obersten Gesetze einen sehr bestimmten Inhalt gibt. Darin liegt keine Inkonsequenz, sondern eine notwendige Konsequenz".[1])

„Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch von den übrigen aus, dass sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zweckes) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahiert werden muss, so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbständiger Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt . . . . werden muss . . . . Das Prinzip: handle in Beziehung auf jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, dass es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatze: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Giltigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn dass ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingiltigkeit, als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll, sagt eben so viel, als: Das Subjekt der Zwecke, d. i. das vernünftige Wesen selbst muss niemals bloss als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden" (IV, 285/6).

17. Schlussbemerkung. — Der Gedankengang dieser Abhandlung war folgender: wir suchten zuerst die Problemstellung zu fixieren, indem wir sagten, dass die Frage lautet: Welches sind diejenigen Momente am Thatbestande, die das Subjekt im sittlichen Urteile ausmachen, von welchen unsere sittliche Billigung abhängt? Wir bestimmten ferner, dass der Thatbestand ein zweifacher sein kann, und stellten dann fest, dass Kant die Momente in der Gesinnung bestimmen will. Wir führten dann die Bestimmung Kants ein und gingen über zu ihrer Fixierung. Wir unterschieden dabei die verschiedenen möglichen Bedeutungen des Begriffes der Neigung und bestimmten dieselbe nach längerer Untersuchung als die subjektiv bedingte Wertung. — Wenn auch nicht zu verkennen ist, dass in manchen Beispielen Kant als den Gegensatz zur subjektiven Wertung die logische Widerspruchslosigkeit aufstellte, also intellektualistisch den Gegensatz bestimmte, so sahen wir, dass es auch für Kant

[1]) Lipps, Ethische Grundfragen, S. 159.

klar ist, dass diese Bestimmung nicht durchführbar sei. — Er stellte darum neben der Unmöglichkeit „zu denken" die Unmöglichkeit „zu wollen" als den Gegensatz zur Neigung auf. — Indem wir die intellektualistische Auffassung abwiesen, führten wir die Unmöglichkeit „zu wollen" auf ihre psychologische Basis zurück, indem wir als den Gegensatz zur Neigung, der subjektiven Wertung, die objektive Wertung setzten, und fanden demnach die Sittlichkeit der Gesinnung in einer objektiven Ordnung der Motive. Hiermit stellten wir das „formale Prinzip" Kants fest. Zugleich ergab sich für uns der Sinn und die Bedeutung der Formel der Moralität.

Wir sahen dann weiter, dass zwei Willensentscheide zugleich möglich sind: ein aus subjektiver und ein anderer aus objektiver Wertung entstandener. Falls nun nicht beide ausführbar sind, so bedingt das Bestehen beider das Entstehen des Bewusstseins der Nötigung oder der Pflicht. — Wir kamen so zum Begriffe der Pflicht und unterschieden drei mögliche Bedeutungen desselben. — Wir stellten dabei fest, wie es mit dem „Rigorismus" Kants bestellt sei, und gingen dann über zu der Frage Kants, worauf das Bewusstsein der Nötigung beruht, und führten Kants Bestimmung der Pflicht ein. Bei weiterer Untersuchung ergab sich, dass Pflicht unmittelbar und Bewusstsein der Nötigung mittelbar letzten Grundes auf dem Werte der Persönlichkeit als dem absoluten Werte basiere. — Und so kamen wir zu dem Ergebnisse, dass die sittliche Persönlichkeit das Sittliche sei, in zweifacher Weise: dass nämlich die Sittlichkeit der Persönlichkeit (die objektive Ordnung) Grund des sittlichen Handelns sei, dass aber die Sittlichkeit der Persönlichkeit auch Zweck und zwar absoluter Zweck sei. Der Gegensatz zwischen Neigung und Pflicht zeigte in seiner Wurzel den Gegensatz zwischen Objektswerten und Persönlichkeitswerten, wobei die letzteren als die sittlichen Werte von Kant bestimmt wurden.

Wenn es auch nicht zu verkennen ist, dass die Kritik der Kantischen Bestimmung der Moralität in vielen Punkten insofern berechtigt ist, dass Kant selbst zu vielen Missverständnissen Veranlassung gegeben hat, teils durch seine Ausdrucksweise, teils durch Einführung nicht eindeutiger Begriffe, teils durch thatsächliche Unrichtigkeiten, so erweist sich die Kritik als kaum berechtigt, wenn man dasjenige, was eigentlich den Kern der Kantischen Ethik bildet, herauszuschälen und zu fixieren versucht. Dies aber zu thun, nämlich diesen Kern bei Kant genau zu bestimmen und so indirekt die kritischen Einwände abzuwenden, war der Zweck der vorliegenden Abhandlung.

Die transscendentale Deduktion der Kategorien in Kants „Kritik der reinen Vernunft“.[1])

Von Dr. Eduard Zwermann.

Das Verständnis der „Kritik der reinen Vernunft“ ist bedingt durch eine richtige Auffassung der Deduktion der Kategorien. Das Problem der Deduktion ist das Problem der Kritik. Nicht ohne Grund hat Kant in der Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik gerade auf diese Ausführungen nachdrücklich hingewiesen mit den Worten: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zur Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transscendentalen Analytik, unter dem Titel der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet.“ (8.)[2]) Leider ist die Darstellung gerade in diesem Hauptabschnitt des Werkes so wenig klar und durchsichtig, dass sich verstehen lässt, wie bisher fast jeder Forscher seine eigene Meinung hineinzuinterpretieren vermochte. Kant selbst hat diesen Mangel sehr wohl empfunden und, um demselben abzuhelfen, die Deduktion in der zweiten Ausgabe vollständig umgearbeitet, ohne jedoch auch hier zu einer grösseren Klarheit gelangt zu sein. In den folgenden Ausführungen ist nun der Versuch gemacht, die Grundgedanken der Deduktion im Zusammenhange wiederzugeben, um an der Hand derselben eine einheitliche und widerspruchslose Auffassung des Kantischen Gedankengebäudes, die trotz der Dunkelheit des Vortrages sehr wohl möglich ist, zu gewinnen.

Das Problem, welches die Deduktion der Kategorien zu lösen hat, besteht in der Frage nach der Möglichkeit der Beziehung des

---

[1]) Erlanger Inaugural-Dissertation.

[2]) Die „Kritik der reinen Vernunft“ ist nach der Ausgabe von Kehrbach citiert: auf diese beziehen sich die den Citaten in ( ) beigefügten Seitenzahlen.

Verstandes auf Gegenstände zum Zwecke des Erkennens derselben. „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander notwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht.“ (109.) Kant lehnt die Möglichkeit ab, dass Objekte in der Empfindung wahrgenommen werden könnten; denn die Reflexion über die Faktoren, welche die Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen, hatte ergeben, dass das, was in dieser das eigentlich objektive Element ist, in einer Denkfunktion, der Kategorie, besteht. Der Sensualismus nimmt Dinge an sich an und lässt durch ihren Einfluss auf unsere Sinne objektive Vorstellungen entstehen. Hier setzt der Sensualist die Dinge, die in der Vorstellung erst entstehen, voraus, und diese petitio principii ermöglicht es ihm, die Vorstellung des Gegenstandes, die er schon hat, in die Sinne zu verlegen. Gehen wir dagegen von den Sinnen aus, so finden wir hier nur zerstreute Eindrücke; jeder einzelne Sinn liefert uns nur einen Eindruck. Empfindungen aber bleiben Empfindungen, auch wenn ich sie addiere. Es kann niemals begriffen werden, wie aus blossen Empfindungen die Vorstellung eines Gegenstandes entstehen kann.

Wenn es also solchergestalt nicht zu begreifen ist, wie ich objektive Vorstellungen haben kann, wie ist es denn anders zu denken? Die transscendentale Untersuchung geht ebenfalls von der Gegebenheit der Objekte aus, nun aber nicht, wie der Sensualismus, von Objekten ausser uns, um zur Erklärung der Thatsache der Vorstellung in uns zu gelangen; sondern von den Objekten in uns, um aus ihrem Begriffe ihre Möglichkeit zu deduzieren. Objekte sind nur im Bewusstsein gegeben. Die Vorstellung des Gegenstandes ist ein Faktum, das aus Mitteln des Bewusstseins begriffen werden muss. Wir gehen vom gegebenen Bewusstsein aus und nicht von unbekannten Dingen ausser uns. Die Schwierigkeit wegen der Empfindung der Synthesis ist bei diesem Ausgange gehoben. Wir sagen nicht, dass wir Objekte wahrnehmen, sondern, dass wir objektive Vorstellungen haben. Letzteres kann niemand bezweifeln. Der Humesche Zweifel erstreckte sich nicht auf die objektiven Vorstellungen, sondern auf die Übereinstimmung dieser Vorstellungen mit den Objekten, die ihnen in der Wahrnehmung zu Grunde liegen sollen. Wenn sich nun zeigen lässt, dass die sogenannten Objekte vielmehr in den objektiven Vorstellungen bestehen, dass die Beziehung objektiver Vorstellungen auf Objekte ausser uns blosser Schein ist, so

wäre damit der Humesche Zweifel gehoben. Wenn wir also von einem, dem Bewusstsein gegebenen Inhalt ausgehen, so werden wir zu untersuchen haben. worin dieser Inhalt besteht.

Da haben wir zunächst die Empfindungsqualitäten; Kant nennt sie das Mannigfaltige der Sinnlichkeit oder Anschauung. Von unserem Ausgangspunkte aus kann nicht gesagt werden, dass dieses Mannigfaltige auf Affektion der Dinge ausser uns beruht; es ist vielmehr gegeben, im Bewusstsein als Modifikation dieses Bewusstseins gegeben, und nur als solches wird es wahrgenommen. Vom gegebenen Bewusstsein aus wissen wir nur von Veränderungen dieses Bewusstseins. Wir dürfen daher nicht von einem Affiziertwerden der Sinnlichkeit reden; das Affiziertwerden setzt immer einen affizierenden Gegenstand voraus. Wenn wir uns das Bewusstsein vorstellen, noch bevor es das Mannigfaltige der Anschauung zur Vorstellung des Gegenstandes verknüpft hat, so hat auf dieser Stufe des Bewusstseins das Mannigfaltige noch gar keine Beziehung auf einen Gegenstand, der wahrgenommen wird oder das Bewusstsein affiziert. Erst nach erfolgter Objektivierung entsteht der Schein. als ob dieses objektivierte Mannigfaltige das die Sinne affizierende Objekt wäre. Dieser Schein kann also erst entstehen und findet sich erst vor im fertigen Bewusstsein, das im Besitze objektiver Vorstellungen ist, und nur eine sorgfältige Analyse des gegebenen Erfahrungsinhalts kann diesen Schein zerstören. Da es also widersinnig ist, zu sagen, dass etwas, was als Vorstellung, also als Bewusstseinsinhalt erkannt ist, äussere Ursache dieser Vorstellung sei, so ist hiermit zugleich bewiesen, dass Objekte nur im Bewusstsein als objektive Vorstellungen vorhanden sind, dass von Objekten nur die Rede sein kann, als von solchen im Bewusstsein.

Indem Kant nun aber trotzdem von einem Affiziertwerden der Sinnlichkeit redet. hat er selbst den Grund zu dem Missverständnis gegeben, als ob durch die Kategorien, die der Grund der Vorstellung des Mannigfaltigen als Gegenstand sind, indem sie das gegebene Mannigfaltige zum Objekt verknüpfen, als ob durch diese Kategorien das Ding an sich gedacht würde, das die Sinnlichkeit affiziert.

Nun sagt Kant zwar nirgends, dass Dinge an sich die Sinnlichkeit affizieren, aber das Missverständnis ist doch durch den Begriff der Affektion gegeben. Die Sinne werden affiziert; wodurch? Natürlich durch einen Gegenstand. Ein Gegenstand wird aber durch die Kategorien gedacht: und so ist es denn wieder derselbe Gegenstand, der als Vorstellung erst im Bewusstsein entstanden zugleich als die

Ursache der Empfindung gedacht wird. So entsteht immer wieder der die objektive Vorstellung in der Empfindung erzeugende Gegenstand, der als unbekannt, Ding an sich, und doch wieder als bekannt durch die Kategorien gedacht wird, und dadurch der Streit wegen der Anwendung der Kategorien auf Dinge an sich. Kant denkt nicht den Gegenstand, der die Empfindung verursacht, durch die Kategorien; nur irrtümlich übertragen wir den Begriff von einem Gegenstande überhaupt auf Dinge ausser uns. Das war ja gerade der fundamentale Irrtum des Sensualismus, der sich einbildete, die Dinge zu erkennen, wie sie an sich sind, dass das wahre Wesen der Dinge ihm in der Vorstellung enthüllt wäre. Dem gegenüber macht der kritische Idealismus Front, der dem Sensualismus die Anmassung der Erkennbarkeit der Dinge an sich nimmt und damit zugleich dem Skeptizismus die Waffen entringt, mit denen er die Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt bekämpft. Die Möglichkeit objektiver Erkenntnis ist gesichert, wenn wir anerkennen, dass die erkannten Objekte nicht Dinge an sich sind, sondern nur unsere Vorstellungen. Zur Anerkennung dieser Thatsache will uns die Kritik bringen, dass wir ausser unseren Vorstellungen nichts haben, was wir denselben als korrespondierend gegenüber setzen könnten.

Kant schliesst den Abschnitt vom „Übergang zur transscendentalen Deduktion der Kategorien“ in der ersten Bearbeitung mit der Aufzählung der drei ursprünglichen Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele), welche die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperception. Darauf soll sich gründen 1. die Synopsis des Mannigfaltigen durch den Sinn, 2. die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft und 3. die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperception. Was nach Abzug der Empfindung von der objektiven Vorstellung übrig geblieben war, war der Begriff von einem Gegenstande überhaupt, auf den das Mannigfaltige bezogen gedacht wurde. Dieser Begriff ist das gesuchte a priori, das zwar in jeder empirischen Vorstellung enthalten sein muss, aber selbst nicht aus der Erfahrung, das ist der Empfindung, stammen kann. Die Empfindung lieferte uns nur das unbestimmte Mannigfaltige, die Kategorie enthält die Bestimmung, das heisst, sie ermöglicht erst die bestimmte Vorstellung, den Gegenstand im Bewusstsein. Deshalb nennt Kant die Kategorien auch „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen

Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird." (112.) „Wenn es also reine Begriffe a priori giebt, so können diese zwar freilich nichts Empirisches enthalten: sie müssen aber gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein, als worauf allein ihre objektive Realität beruhen kann." (113.)

Die Kategorien beruhen auf dem Verstande. Worauf beruht aber der Verstand und worin besteht er? Unter den oben aufgezählten drei Grundvermögen der Seele ist er nicht genannt. Wir werden zu untersuchen haben, wie sich diese drei in der Erfahrung bethätigen, um zu erkennen, was es mit den Seelenvermögen für eine Bewandtnis hat und worin die Leistung des Verstandes für das Ganze der Erfahrung besteht. „Wenn ich also dem Sinne deswegen, weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält, eine Synopsis beilege, so korrespondiert dieser jederzeit eine Synthesis und die Rezeptivität kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen." Wir sehen, dass die Synopsis hier schon aus dem Apparate des Erkennens ausgeschaltet ist. Die Synopsis soll keine Synthesis sein, denn in die Sinne darf ja die Synthesis nicht verlegt werden; sie soll nicht auf der Rezeptivität der Eindrücke beruhen, sondern auf der Spontaneität des Verstandes.

„Diese (nämlich die Spontaneität) ist nun der Grund einer dreifachen Synthesis, die notwendigerweise in allem Erkenntnis vorkommt: nämlich, der Apprehension der Vorstellungen, als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung, der Reproduktion derselben in der Einbildung und ihrer Rekognition im Begriffe." (114.)

Wir sehen, an die Stelle der drei subjektiven Erkenntnisquellen sind jetzt drei Funktionen der Synthesis getreten. Wie verhält es sich nun mit diesen? Das Mannigfaltige der Anschauung kann nur unter der Bedingung sich als eine Vorstellung, als Vorstellung eines Gegenstandes, im Bewusstsein abheben, dass es zusammengefasst wird, „welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie geradezu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann." (115.)

Man könnte meinen, dass mit diesen beiden Bedingungen, dem Mannigfaltigen einerseits und der Synthesis in der Apprehension andererseits der Gegenstand erzeugt wäre; dem ist aber nicht so. Im Begriffe eines Gegenstandes liegt mehr als das Mannigfaltige und die Synthesis. Die objektive Vorstellung ist die Vorstellung einer

notwendigen Synthesis des Mannigfaltigen. Im Begriffe des Objekts liegt die Vorstellung der Einheit oder notwendigen Zusammengehörigkeit des darin vorgestellten Mannigfaltigen. „Der Begriff der Verbindung führt ausser dem Begriffe des Mannigfaltigen und der Synthesis desselben, noch den der Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, dass sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich." (658 f.) Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen, das heisst Verbindung ist Vorstellung eines Objekts. Hier wird unter Verbindung die notwendige, objektive Synthesis verstanden. Habe ich die Vorstellung der Verbindung im Bewusstsein, so habe ich eben die Vorstellung eines Objekts. Wenn Kant dann weiter sagt: die Vorstellung der Einheit kann nicht aus der Verbindung entstehen, so vergisst er, dass nach der obigen Definition des Begriffs der Verbindung derselbe den Begriff der Einheit bereits involviert. Er meint offenbar: die Vorstellung des Objekts enthält ausser der Vorstellung des Mannigfaltigen und der Synthesis, wenn wir unter Synthesis noch nicht die notwendige Synthesis, das heisst, die Verbindung verstehen, noch den Begriff der Einheit. Die Vorstellung einer Synthesis als einer notwendigen entsteht erst auf Grund einer objektiven Einheit im Bewusstsein. Ein Beispiel macht die Sache vielleicht klar. Ich habe die Vorstellung eines Hauses; dieselbe hebt sich als Einheit im Bewusstsein ab, das heisst, ich stelle mir das Mannigfaltige in dieser Vorstellung als verbunden oder als zusammengehörig, und nicht etwa als willkürlich verknüpft vor. Erst auf Grund der Einheit, erst an einem Objekte kann die Synthesis als eine notwendige erkannt werden. Kant führt zur Erläuterung dieser Thatsache das empirische Gesetz der Association der Vorstellungen an: „Es ist zwar ein bloss empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, mit einander endlich vergesellschaften, und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemüts zu der anderen, nach einer beständigen Regel, hervorbringt. Dieses Gesetz der Reproduktion setzt aber voraus: dass die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien, und dass in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine, gewissen Regeln gemässe, Begleitung oder Folge stattfinde; denn ohne das würde unsere

empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen gemässes zu thun bekommen, also, wie ein totes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Innern des Gemüts verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, oder würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so, bald anders benannt, ohne dass hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion stattfinden." (116.)

Also auf die Regel kommt es an, auf die Synthesis, die in den reproduzierten Vorstellungen als das Gesetz der Association erfahrungsgemäss stattfindet. Dieses Gesetz der Reproduktion oder vielmehr der Association der Vorstellungen setzt aber voraus, dass die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen sind. Die Einbildungskraft kann nur unter der Bedingung etwas als Einheit reproduzieren, wenn es schon vorher als solche in der Apprehension gegeben ist. Das Problem, das uns das empirische Gesetz der Reproduktion aufgiebt, besteht darin, dass wir nach einem Grunde forschen müssen, der selbst erst diese Reproduction der Erscheinungen, nämlich als Einheiten möglich macht, dadurch dass er der Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit derselben ist.

Wir sehen also jetzt, weshalb die Synthesis der Apprehension zur Erklärung der Möglichkeit objektiver Vorstellungen noch nicht ausreicht: denn da alle Apprehension des Mannigfaltigen successiv ist, das heisst der Zeit, als der Form des inneren Sinnes, unterworfen ist, so können wir auf Grund dieser Synthesis allein noch nicht begreifen, wie Objekte als bestimmte Einheiten im Bewusstsein möglich sind. Wenn wir nun fragen, worin besteht also das Plus, das die Synthesis der Reproduktion über die Synthesis der Apprehension hinaus zur Möglichkeit der Erfahrung leistet, so giebt uns Kant darüber folgende Auskunft: „Nun ist offenbar, dass, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich notwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen

nach der anderen in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Teile der Linie, die vorhergehenden Teile der Zeit, oder die nach einander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können." (117.) Genau dieselbe Function übte aber schon die Synthesis der Apprehension aus. Was die Synthesis der Reproduktion leisten sollte, war aus dem empirischen Gesetze der Association gefolgert, das ist, sie sollte die Reproducibilität oder die Möglichkeit der Association der Vorstellungen begreiflich machen, indem sie den Grund der gesetzmässigen Verknüpfung des Mannigfaltigen zu Erscheinungen in der Wahrnehmung aufdeckte: das Gesetz, auf Grund dessen wir das Mannigfaltige als zusammengehörig in der Erfahrung erkennen können; das Gesetz, das der Synthesis der Association die Einheit des Gegenstandes verleiht. Kant hatte ja an der Synthesis der reproduzierten Vorstellungen angezeigt, was der Synthesis der Apprehension noch fehlte, um den Wert einer gegenständlichen Synthesis, den Wert einer „Verbindung" zu erhalten. Auf Grund dieses Gesetzes, nämlich des Gesetzes der Association, hatte Kant ja auch für die Apprehension die Notwendigkeit einer Synthesis der Reproduktion gefordert, das heisst einer Synthesis, wie sie in dem Gesetze der Reproduktion oder Association der Vorstellungen sich bethätigt. Jetzt erfahren wir nur, dass die nacheinander vorgestellten Einheiten oder Teile einer ganzen Vorstellung im Bewusstsein reproduziert werden müssen, wenn eben diese ganze Vorstellung möglich sein soll. Das leistete aber schon die Synthesis der Apprehension.

Wenn Kant dann fortfährt: „Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden," so werden wir sagen müssen, dass es vielmehr ein und dieselbe Synthesis ist, die wir später als die produktive werden kennen lernen.

Es bleibt nun noch die Synthesis der Rekognition im Begriffe übrig. Der Begriff besteht in dem Bewusstsein der Einheit der Synthesis, das ist des Gegenstandes. „Und hier ist es denn notwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine." (118.) Erscheinungen sind nichts als Vorstellungen, die an sich, in eben

derselben Art, nicht als Gegenstände (ausser der Vorstellungskraft) angesehen werden dürfen. „Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstand redet? Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüber setzen könnten. Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.“ (119.)

Die Kritik des Sensualismus hatte ergeben, dass die Möglichkeit objektiver Vorstellungen nicht eingesehen werden kann unter der Voraussetzung affizierender Dinge. Der Sensualismus begeht einen doppelten Fehler, indem er einmal unerklärt lässt, wie die Synthesis empfunden werden kann, und indem er zweitens den vorgestellten Gegenstand für die Ursache dieser Vorstellung selbst hält. Wenn man den Sensualisten fragt: Woher stammen also deine Vorstellungen? so weist er auf die Erscheinung hin, ohne zu bedenken, dass diese Erscheinung, die doch als solche auch nur in unserer Vorstellung und nicht etwa abgesondert vom Bewusstsein besteht, nicht zugleich auch als Grund der Vorstellung angesprochen werden darf. Wenn wir aber nicht begreifen können, wie der Gegenstand ausser uns Grund der Vorstellung in uns sein kann, so dürfen wir nicht dieselben Eigenschaften, die wir unseren Vorstellungen beilegen, zugleich auch auf die Dinge an sich übertragen. Der Gegenstand ausser uns ist uns in jeder Weise unbekannt; ich kann aber nicht etwas Unbekanntes als Grund von etwas Bekanntem ausgeben. Der Grund der Reproducibilität, das ist die Affinität der Vorstellungen, darf nicht in etwas ausserhalb des Bewusstseins, sondern muss im Bewusstsein selbst gesucht werden. Die Berufung auf ein affizierendes Ding an sich als den Grund objektiver Vorstellungen ist als eine transscendente Hypothese zu verwerfen. Der Begriff der Affektion gehört als ein transscendenter überhaupt nicht in die Vernunftkritik, die nur einen immanenten Verstandesgebrauch zulässt.

Die Objektivität soll nur im Bewusstsein liegen; kann dieselbe aus dem Bewusstsein allein begriffen werden? Die Möglichkeit der Vorstellung des Gegenstandes soll gezeigt werden; wenn nun aber der Gegenstand selbst nur in der Vorstellung bestehen, nur der Inbegriff von Vorstellungen sein soll, so gilt es also die Möglichkeit des Gegenstandes selbst zu zeigen. Der Gegenstand soll nur im Bewusstsein vorhanden sein. Kann er dies und unter welchen Bedingungen? das ist die Frage. Es war als unmöglich erkannt. dass die Empfindung die Synthesis erzeugen, dass die Synthesis a posteriori aus der Erfahrung stammen könne. Es fragt sich, ob die Synthesis a priori im Bewusstsein auch ohne Wahrnehmung möglich ist. Ist sie dies. so lässt sich unter dieser Bedingung die Möglichkeit der Erfahrung begreifen. Wenn es möglich, das heisst begreiflich ist, dass das aus dem Bewusstsein a priori stammen kann. was nach Abzug der Empfindung von der objektiven Vorstellung übrig geblieben war. so ist damit gezeigt, wie Gegenstände im Bewusstsein möglich sind. A priori sind die Synthesen möglich, das beweist die Mathematik und die reine Naturwissenschaft. in denen sie wirklich sind. In diesen Wissenschaften brauche ich nicht erst auf die Wahrnehmung zu warten, sondern hier beruht die Synthesis allein auf dem reinen Verstande.

Wenn es also vorher in der Erfahrung unbegreiflich war. wie die Synthesis auf der Wahrnehmung beruhen konnte, so ist es jetzt durch das Faktum der Mathematik und reinen Naturwissenschaft bewiesen, dass sie auf dem Verstande beruhen kann. Vorher wussten wir nur, dass die Synthesis nicht in der Empfindung liegen konnte. und die Frage war offen gelassen, ob die Synthesis auch auf dem Verstande beruhen kann; vorher hiess es: „Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns garnicht die Bedingungen vor. unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden. mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen. ohne dass sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen. und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte.“ (107.) Wir müssen auf das „können“ hier wohl Acht geben. Es soll nicht so gemeint sein. als ob Gegenstände uns wirklich ohne Synthesis erscheinen könnten; indessen ist diesem Missverständnis schon durch den Zusatz „in der Anschauung“ vorgebeugt. In der Anschauung kann das Mannigfaltige immerhin ohne Synthesis gegeben sein; aber die Anschauung allein giebt noch nicht die bestimmte Vorstellung. Die bestimmte Vorstellung ist vielmehr erst möglich, wenn das

Mannigfaltige unter die Kategorie subsumiert, das heisst verknüpft ist, und „alsdann ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendiger Weise gemäss, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts als Objekt der Erfahrung möglich ist“. (110.)

Also die Gegenstände der Erfahrung müssen der Synthesis a priori, wie wir sie in der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft haben, notwendig gemäss sein, da ich sonst in der Erfahrung keine objektive Vorstellung würde haben können. Die Kategorien bilden die Elemente zu den Begriffen, vermittelst deren die Naturwissenschaft ihre Gesetze, die Gesetze der Erscheinungen formuliert. Naturgesetze werden nicht empfunden, sondern beruhen auf dem Verstande.

Also die Gegenstände, die wir wahrzunehmen vermeinen, sind nichts weiter als Vorstellungen, deren Möglichkeit auf Gesetzen beruht, die als nur im Verstande vorstellbare erkannt sind. Gegenstände sind als Vorstellungen wirklich; dass sie als solche auch möglich sind, das heisst, dass es möglich ist, dass sie eben nur in der Vorstellung bestehen können, das beweist die reine Naturwissenschaft, welche die Gesetze aufdeckt, als deren Fälle die Erscheinungen zu denken sind. Die Gesetze sind die Ursachen der Dinge, also auch der Vorstellungen, deren Inbegriff der Gegenstand ist.

Nun ist es nicht mehr das unbekannte Etwas, das unserer Vorstellung korrespondieren soll, das Ding an sich oder der transscendentale Gegenstand = X, was als Ursache der objektiven Vorstellung angesprochen wird; sondern das Objekt enthält den Grund seiner Möglichkeit in sich selbst, in den Naturgesetzen, die es erzeugen und zwar als Erscheinung oder Vorstellung erzeugen müssen, da die Gesetze, auf denen es beruht, als solche des Bewusstseins, als Denkgesetze erkannt sind. Die Gesetze, denen die Dinge unterworfen, als deren Fälle sie erkannt sind, machen es, „dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind“. Wir erkennen Objekte, so wahr wir Naturgesetze erkennen, auf denen sie beruhen. Die Möglichkeit objektiver Erkenntnis ist gegen den Skepticismus Hume's gerettet dadurch, dass den Objekten ihre Existenz, die ihnen als Dingen an sich genommen war, im Bewusstsein wiedergegeben ist. Kant löst das Problem der Möglichkeit objektiver Erkenntnis durch den Nachweis, dass Objekte nur Vorstellungen und nur als Vorstellungen möglich sind, da sie sonst für uns nichts wären.

Die Objekte, von denen wir annahmen, dass sie uns affizierten und dadurch objektive Vorstellungen in uns erzeugten, sind selbst nur als der Inbegriff dieser Vorstellungen erkannt. Deshalb „habe ich in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände eben so wenig nötig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes, (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist. Also ist der transscendentale Idealist ein empirischer Realist und gestehet der Materie, als Erscheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird". (314.)

Das Objekt, welches ich wahrzunehmen vermeine, ist nicht zweimal vorhanden, einmal als Objekt an sich und ausserdem noch als Vorstellung in mir; sondern nur einmal als Gegenstand für oder in einem Bewusstsein. Man wende nicht ein, dass durch die Aufnahme des Objekts in das Bewusstsein Kant dem Berkeley'schen Idealismus verfallen sei, als ob unter diesen Bedingungen kein Unterschied mehr zwischen einem Gegenstande und einem blossen Phantasiegebilde bestünde. Als Vorstellung, das heisst als Bewusstseinsinhalt, unterscheidet sich das Objekt in nichts von jedem anderen beliebigen Inhalt, für den ich nur subjektive Geltung in Anspruch nehme. Aber durch das objektive Gesetz, das diese Vorstellung zu einer notwendigen, der subjektiven Willkür entrückten, allgemeingiltigen erhebt, ist dieselbe vor dem Verdachte des Subjektivismus genugsam verwahrt.

Die Reflexion über den Begriff des Gegenstandes hatte den Gang der Untersuchung der psychologischen Vermögen, auf denen die Möglichkeit der Erfahrung beruhen soll, unterbrochen. Hierauf bezieht sich das, was Kant in der Vorrede zur ersten Ausgabe sagt: „Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objektive Giltigkeit seiner Begriffe a priori darthun und begreiflich machen: eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten." (8.)

Die Frage, worin denn eigentlich der Gegenstand der Erfahrung besteht, was wir darunter zu verstehen haben, taucht erst auf

innerhalb der Untersuchung, wie die Erfahrung eines Gegenstandes entsteht. Als ob nicht der Gegenstand vorausgesetzt werden müsste, wenn wir begreifen wollen, wie er erfahren wird!

Und das Resultat der objektiven Deduction? Objekte sind nur der Inbegriff der Vorstellungen, bestehen nur als Vorstellungen und können also selbst erst in der Erfahrung mit den Vorstellungen entstehen. Wie wird sich nunmehr auf Grund dieses Ergebnisses die Entstehung der Erfahrung gestalten? Erfahrung ist nur möglich unter der Voraussetzung einer durchgängigen und synthetischen Einheit der Wahrnehmungen. In den Wahrnehmungen müssen schon die apriorischen Elemente enthalten sein, wenn Erfahrung daraus entstehen soll. Die Wahrnehmung liefert uns die Erscheinungen, also müssen in derselben die Bedingungen a priori enthalten sein, welche den Gegenstand der Erfahrung ermöglichen. „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“ (124.)

Wir hatten oben gesehen, wie Kant auf Grund der Überlegung, dass reproduzierte Vorstellungen doch nur möglich sind nach vorhergegangener Apprehension derselben, zu dem Schluss gekommen war, dass dieselbe Synthesis, die in den reproduzierten Vorstellungen als die Synthesis der Association oder Reproduktion sich bethätigte, auch schon in der unmittelbaren Wahrnehmung enthalten sein müsse. Dies veranlasste nun Kant, die Synthesis der Reproduktion und die Einbildungskraft selbst als das Vermögen der Synthesis der Reproduktion in den Akt der Wahrnehmung hineinzuziehen. Natürlich passt nun der Terminus „reproduktive“ Synthesis nicht mehr auf die Synthesis der unmittelbaren Wahrnehmung. Und wenn Kant oben noch zwischen der Synthesis der Apprehension und der Reproduktion unterschied als zwei verschiedenen Arten der Synthesis, die aber stets unzertrennlich verbunden sein sollen, so sehen wir jetzt, dass sie beide auf dieselbe Synthesis hinauslaufen: die „produktive“. Die reproduktive Synthesis in der Association ist identisch mit der produktiven Synthesis in der Apprehension der Vorstellungen; das heisst, die Einbildungskraft als das Vermögen der reproduzierten Vorstellungen ist produktiv in der Wahrnehmung. „Dass die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur auf Reproduktionen einschränkte, teils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zu-

sammen, und brächten Bilder der Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke, noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert wird." (130).

Darin besteht also der neue Inhalt, den Kant dem Begriffe der Erfahrung giebt: Erfahrung darf nicht als eine Summe von blossen Wahrnehmungen, das ist Empfindungen der Sinne, gedacht werden, wie dies der Sensualist will. Ohne die Funktion der Synthesis in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen würde dieses zu keiner Erfahrung gehören, „folglich ohne Objekt, und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger als ein Traum sein." (124.)

Wie unterscheidet Kant nun aber in den Prolegomenen zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen? Hat diese Unterscheidung bei der Gleichsetzung der Begriffe Wahrnehmung und Erfahrung überhaupt noch einen Sinn?

Wenn Kant dort sagt, dass das Wahrnehmungsurteil noch keine Beziehung auf ein Objekt habe, so wird diese Behauptung schlagend widerlegt durch die andere der Kritik, dass die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei. Kant versteht aber hier unter Wahrnehmung wieder Empfindung. Das Wahrnehmungsurteil soll ein Urteil sein, das sich nur auf die subjektive Empfindung bezieht und noch nicht auf das objektivierte Mannigfaltige; dann ist es aber überhaupt kein Urteil, denn jedes Urteil enthält auf Grund der Kategorie, die in ihm wirksam ist, eine Beziehung auf ein Objekt. Ist die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung, so erhebt sie eben damit die Wahrnehmung zur Erfahrung, und ihre Urteile haben eine Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung.

Nun entsteht aber hier noch ein anderes Bedenken. Wenn die produktive Einbildungskraft als das Vermögen der Synthesis in die Wahrnehmung hineingezogen wird, so kann sich der Verdacht erheben, dass wir die Dinge produzieren. Es würde uns hier auch alle Berufung auf die besondere Synthesis, die aus der Erfahrung stammen soll, nichts nützen. Denn das ist ja gerade die Frage: wie kann die Synthesis aus der Erfahrung stammen? Und die Antwort: nur unter der Bedingung, dass wir sie hineinlegen. Und hier ist nun der Punkt, an dem Fichte und die idealistischen Nachfolger Kants anknüpften, um aus dem Ich vermittelst der produktiven Synthesis der Einbildungskraft das Ganze der Erfahrung hervorzuzaubern. Demgegenüber werden wir zu beachten haben, dass das,

was wir Grundkräfte oder Vermögen der Seele nannten, auf Grund einer Analyse nicht des subjektiven Erkenntnisvermögens, sondern des objektiven Bewusstseinsinhaltes gewonnen war.

„Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur“ heisst nicht: der Verstand giebt die Gesetze, sondern besteht in denselben. Das Ich produziert so wenig die Dinge, dass es vielmehr ohne dieselben garnicht gedacht werden darf. Form besteht nicht ohne Inhalt und Inhalt nicht ohne Form. Es sind dieselben Bedingungen, auf denen das Bewusstsein sowohl als die Dinge beruhen, heisst: es giebt nur eine Erfahrung, welche im Bewusstsein der Dinge besteht. Es ist nun nicht mehr die Rede von Erkenntnisvermögen, sondern von Erkenntnisgesetzen. Der Gesetzgeber der Natur ist die Natur selbst als der Inbegriff der Naturgesetze. Und wir dürfen nur dann auch sagen: der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur, wenn wir unter Verstand den Inbegriff dieser Gesetze verstehen. Dann ist der Verstand auch der Gesetzgeber der besonderen Naturgesetze, die zwar auf Erfahrung beruhen, in der aber der Verstand nur die Gesetze seiner eigensten Natur aufdeckt. Ebensowenig wie ich nun erkennen kann, was die besonderen Naturformen notwendig macht, wie aus dem Chaos unter dem Einfluss der Gesetze die gegebenen Erscheinungen entstehen müssen, ebensowenig kann ich begreifen, weshalb die Dinge gerade so und nicht anders apprehendiert werden müssen. Uns ist in der Wahrnehmung nicht formlose Materie gegeben zur Formung durch die Kategorie, sondern Erscheinungen sind uns gegeben, an denen Form und Inhalt nur in der erkenntnistheoretischen Abstraktion getrennt werden können.

Wir haben bisher immer vom Verstande geredet, sind aber die Definition desselben als „Erkenntnisvermögen“ noch schuldig geblieben. Von den drei subjektiven Erkenntnisquellen haben wir die Apperception noch nicht kennen gelernt. Die Apperception definiert Kant als „das Bewusstsein der Identität der reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren“ (127), oder als „das Bewusstsein der Einheit der Synthesis“. „Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand“. (129.) Die Apperception in Verbindung mit der Einbildungskraft bedeutet also wieder nichts weiter, als die Einheit der Naturgesetze. Sie könnte ebensogut für den Verstand selbst stehen, und thatsächlich tritt sie auch in der zweiten Bearbeitung der Deduktion, wo Kant immer von der synthetischen Einheit der Apperception redet, auch an dessen Stelle. „Und so ist die synthe-

tische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transscendentalphilosophie heften muss, ja, dieses Vermögen ist der Verstand selbst." (660.)

Es erleichtert das Verständnis der Vernunftkritik ungemein, wenn man sich klar macht, dass Verstand, synthetische Einheit der transscendentalen Apperception oder auch die transscendentale Apperception allein, als welche ja in dem Bewusstsein der Einheit der Synthesis bestehen soll, sowie auch die produktive Einbildungskraft im Grunde genommen immer dasselbe bedeuten. „Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis a priori, weswegen wir ihr den Namen einer produktiven Einbildungskraft geben, und, sofern sie in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die notwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat, kann diese die transscendentale Funktion der Einbildungskraft genannt werden." (132.) Hier besteht also die produktive Einbildungskraft allein schon in der Einheit der Synthesis, während oben die Apperception noch hinzukommen sollte, um die Einheit der Synthesis und damit den Verstand zu ermöglichen.

Wenn man bedenkt, dass Kant nach den Bedingungen forschte, auf denen die Möglichkeit der Erfahrung und damit zugleich der Gegenstände der Erfahrung beruhen soll, und diese in dem unbestimmten Mannigfaltigen einerseits und den Kategorien oder den Gesetzen des Verstandes andererseits gefunden hatte, so lässt sich begreifen, wie die ursprünglich unterschiedenen drei subjektiven Erkenntnisquellen, sowie die drei Arten der Synthesis sich auf diese beiden Bedingungen reduzieren mussten.

Nun ist aber offenbar, dass einen Gegenstand vorstellen und einen Gegenstand erkennen nicht einerlei ist. Die im Bewusstsein gegebene Erscheinung bildet die notwendige Voraussetzung für ihre Erkenntnis. Der Verstand liefert die Begriffe, die Einbildungskraft die Vorstellungen. Die Synthesis ist in beiden dieselbe. Aber die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft kann „anfänglich noch roh und verworren sein, so dass sie der Analysis bedarf." (94.) Die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft giebt noch keine Erkenntnis. „Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und be-

ruhen auf dem Verstande." (95.) Und ebendort heisst es: „Die Synthesis überhaupt ist, wie wir zukünftig sehen werden, die blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet." (95.)

Das Geschäft des Verstandes besteht also darin, die Synthesis der Einbildungskraft auf Begriffe zu bringen, das heisst, die gegebenen Vorstellungssynthesen zu analysieren und vermittelst der analytischen Einheit der Begriffe die logische Form eines Urteils zustande zu bringen: „Wo aber der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können." (658.) Wir werden jetzt besser dafür sagen: wo die Einbildungskraft vorher nichts verbunden hat, da kann auch der Verstand nichts auflösen. Dieses Verhältnis der Einbildungskraft zum Verstande ist in der ersten Bearbeitung der Deduktion noch nicht so bestimmt formuliert. Es heisst dort z. B.: „Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Funktion intellektuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels. Durch das Verhältnis des Mannigfaltigen aber zur Einheit des Apperception werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zustande kommen können." (133.) Hier wird klar und deutlich zwischen der sinnlichen Vorstellung, dem Bilde, einerseits und dem Begriffe andererseits unterschieden. Aber das Bild wird nicht dadurch zum Begriffe, dass die Apperception zur Einbildungskraft hinzukommt, sondern dass die Funktion der Einbildungskraft intellektuell gemacht, das ist auf Begriffe gebracht wird. Die Einbildungskraft soll das Mannigfaltige der Anschauung in einem Bilde vereinigen, der Verstand die Synthesis auf Begriffe bringen.

Das diese Funktion ausübende Bewusstsein ist aber in beiden Fällen dasselbe. Es heisst dann an dieser Stelle weiter: „Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt.

Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperception andererseits in Verbindung. Beide äusserste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transscendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden." (133.) Wir werden vielmehr sagen: weil jene (die Sinnlichkeit) sonst zwar Anschauungen, aber keine Erscheinungen, d. i. Vorstellungen von Gegenständen geben würde. Auch hier ist das Verhältnis der Einbildungskraft zum Verstande noch nicht klar gestellt. Dieselbe soll eine Vermittlerrolle ausüben zwischen den beiden Erkenntnisbedingungen, nämlich Sinnlichkeit und Apperception oder Verstand, von denen die Funktion des letzteren mit der ihrigen identisch ist.

Erst in der zweiten Bearbeitung der Deduktion wird das Verhältnis der Beiden richtig dahin bestimmt: „dass die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperception, welche intellektuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, notwendig gemäss sein müsse. Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung bringt." (679.) Das Verhältnis der Einbildungskraft zum Verstande ist ganz klar das der Apprehension zur Apperception, oder des wahrgenommenen zum erkannnten Gegenstande. Die Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die auf der Einbildungskraft beruht, wird „figürlich" (synthesis speciosa) genannt zum Unterschiede von derjenigen, welche in der blossen Kategorie gedacht wird, und „Verstandesverbindung" (synthesis intellectualis) heisst. „Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; sofern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend, und nicht, wie der Sinn, bloss bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperception gemäss bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft sofern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäss, muss die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und

die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist. Sie ist, als figürlich, von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloss durch den Verstand unterschieden." (672.)

Das spontane Hineinlegen der Synthesis a priori in die Erfahrung ist also nunmehr als ein „Notwendig — gemäss — sein" erkannt. Freilich können wir nicht a priori wissen, was uns die Erfahrung in Zukunft noch enthüllen mag; aber das wissen wir, dass alle mögliche Erfahrung den Kategorien, also den Bedingungen, auf denen die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt beruht, notwendig gemäss sein muss. Und damit ist dann auch der Verdacht des Produzierens oder Konstruierens der Gegenstände zerstreut. Aber wohl gemerkt: die Synthesis der Apprehension, d. i. der empirischen Wahrnehmung muss der Synthesis der Apperception oder dem reinen Verstandesbegriffe notwendig gemäss sein und nicht umgekehrt. Nicht der gemeinen Erfahrung verdanken wir die Erkenntnis der Natur, denn die Sinne können uns auch täuschen; sondern das wissenschaftliche Denken ist es, welches objektiv giltige Urteile erzeugt. Darin besteht ja eben die veränderte Methode der Denkungsart, welche die kritische Philosophie lehrt, dass sie die Dinge sich um unsere Begriffe drehen lässt. „Es ist hiermit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess." (17/18.)

Es verhält sich also die Apprehension zur Apperception wie die sinnliche Vorstellung zum Begriffe, oder der wahrgenommene Gegenstand zum erkannten. Diesem Ergebnisse gemäss erhält nunmehr auch die Trennung zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen Sinn und Bedeutung. Wahrnehmen ist noch kein Erkennen; aber die Beziehung auf ein Objekt liegt schon in der Wahrnehmung und also auch im Wahrnehmungsurteil. Zum Erkenntnis wird die Wahrnehmung aber erst dadurch, dass ich die Synthesis der sinnlichen Anschauung auf Begriffe bringe, die Apprehension zur Apperception erhebe. Die anschauliche Vorstellung ist zu unterscheiden von der begrifflichen, wäre aber jene von dieser toto genere verschieden, so wäre es unbegreiflich, wie ich eine Erkenntnis von Gegenständen der Sinne würde haben können. Begreiflich wird es nur dadurch, „dass

es dieselbe Spontaneität ist, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung bringt". (679.) Um allem Missverständnis zu begegnen, wäre es daher vielleicht sinngemässer, zwischen Wahrnehmungs- und Erkenntnisurteilen zu unterscheiden anstatt zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen. Die weitere Ausführung dieses Gedankens: unter welcher Bedingung nämlich der Begriff mit der sinnlichen Vorstellung gleichartig sein kann, gehört in das Kapitel vom Schematismus, wo gezeigt wird, dass es das Schema ist, welches die Vereinigung von Bild und Begriff vollzieht.

Wir haben bisher, indem wir dem Gange der Untersuchung in der ersten Bearbeitung der Deduktion folgten, die Bedingungen, auf denen die Möglichkeit der Erfahrung beruht, als solche erkannt, auf denen auch die Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung beruht. Aber nicht allein die Vorstellung des Objekts enthält die Erfahrung, sondern auch die des identischen Ich. Alle Objektivität besteht in der gesetzmässigen Verknüpfung des Mannigfaltigen; die Kategorie ist der allgemeine Ausdruck für diese Gesetzmässigkeit; daher ist ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung nicht nur möglich, sondern sogar notwendig, denn ohne dieselbe würde ich überhaupt keine objektiven Vorstellungen haben können. Dieselbe transscendentale Bedingung nun, die den Objekten in der Erfahrung zu Grunde liegt, liegt auch dem Ich in der Erfahrung zu Grunde.

In der zweiten Bearbeitung der Deduktion hat Kant das Problem von dieser Seite aus in Angriff genommen. Doch finden sich auch schon in der ersten Stellen, an denen die transscendentale Apperception als die notwendige Bedingung auch für die Möglichkeit des empirischen Selbstbewusstseins bezeichnet wird. „Diese Einheit des Bewusstseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet. Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner Selbst zugleich ein Bewusstsein einer eben so notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d. i. nach Regeln, die sie nicht allein notwendig reproducibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d. i. den Begriff von etwas, darin sie notwendig zusammenhängen: denn das Gemüt konnte sich unmöglich die Identität seiner Selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen

hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transscendentalen Einheit unterwirft und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht." (121 f.)

Dem empirischen Selbstbewusstsein muss ein transscendentales zu Grunde liegen. Die transscendentale Apperception als der Grund der notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen ist identisch mit dem reinen oder transscendentalen Selbstbewusstsein. Das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität des Ich ist zugleich das Bewusstsein der Synthesis des Mannigfaltigen in den objektiven Vorstellungen. Erst auf Grund dieser objektiven Synthesis kann die Vorstellung eines bei allem Wechsel der Erscheinungen identischen Ich, auf welches diese Erscheinungen bezogen werden, entstehen. Das empirische Selbstbewusstsein ist daher von dem transscendentalen wohl zu unterscheiden. Das transscendentale ist identisch mit den Kategorien oder der transscendentalen Apperception und der Grund des empirischen. Da nun die Vorstellung „Ich" ein Denken und nicht ein Anschauen ist, das reine Selbstbewusstsein also im Denken besteht, so kann es auch für die objektive Gesetzeseinheit stehen und die Ableitung des Gegenstandes demgemäss aus dem Selbstbewusstsein erfolgen. Die Affinität der Erscheinungen, dadurch sie unter beständigen Gesetzen stehen und darunter gehören müssen, beruht auf der numerischen Identität des Ich in aller Erfahrung. „Da nun diese Identität notwendig in die Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntnis werden soll, hineinkommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäss sein muss." (125.) „Alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewusstsein: denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewusst zu werden; so würde das so viel sagen, sie existierten gar nicht. Alles empirische Bewusstsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transscendentales (vor aller besonderen Erfahrung vorhergehendes) Bewusstsein, nämlich das Bewusstsein meiner Selbst, als die ursprüngliche Apperception. Es ist also schlechthin notwendig, dass in meinem Erkenntnisse alles Bewusstsein zu einem Bewusstsein (meiner Selbst) gehöre." (128.)

Diese Sätze enthalten die Fundamentalgedanken der Vernunftkritik: Das transscendentale Bewusstsein oder das identische Ich ist das Gesetz der Erscheinungen. Die Dinge existieren, so wie sie uns erscheinen, nur im Bewusstsein und werden mit demselben aufge-

hoben. Die Naturgesetze sind nicht die Gesetze der Dinge an sich, sondern der Dinge als Vorstellungen in uns. Das ganze Selbstbewusstsein liefert uns nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen. Die Gegenstände der Erfahrung sind als Fälle von Gesetzen zu betrachten; diese Gesetze sind Denkgesetze, beruhen auf Begriffen; das begriffliche Bewusstsein ist das Selbstbewusstsein, folglich beruhen alle Gegenstände der Erfahrung auf dem Selbstbewusstsein als der transscendentalen Bedingung ihrer Möglichkeit überhaupt.

So verkettet sich in der ersten Bearbeitung der Deduktion der Zusammenhang der Kantischen Gedanken. Die Beziehung des Verstandes auf Gegenstände der Sinne ist nicht nur möglich, sondern sogar notwendig, weil ohne synthetische Einheit in den Wahrnehmungen niemals Einheit der Erfahrung daraus zu stande kommen könnte. „Alsdann fiele aber auch alle Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und notwendigen Gesetzen mangelte, mithin würde sie zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntnis, also für uns so viel als garnichts sein." (123 f.) Es würde damit aber auch die Beziehung der Wahrnehmungen auf das identische Selbst wegfallen, denn an dem unverbundenen Mannigfaltigen kann das Ich die Identität seiner Selbst nicht rekognoszieren. Das Bewusstsein der Identität seiner Selbst ist zugleich das Bewusstsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen. An dieses Resultat der ersten Deduktion knüpft die zweite direkt an, indem sie an die Stelle des identischen Ich das: Ich denke setzt, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können.

Auf Grund der Einheit des Selbstbewusstseins in allen Vorstellungen, an dem doch wohl niemand zweifeln kann, wird dem Skepticismus gegenüber die Möglichkeit, ja sogar die Notwendigkeit einer objektiven, d. i. gesetzmässigen Erfahrung, deduziert. Das „Ich denke" involviert eine Synthesis der Vorstellungen und ist nur durch das Bewusstsein dieser Synthesis möglich. „Denn das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, dass ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleite, sondern dass ich eine zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewusst bin. Also nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle . . .; denn sonst würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes

Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewusst bin . . . Dieser Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperception ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewusstseins nicht gedacht werden kann . . . Ich bin mir also des identischen Selbst bewusst, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen. Das ist aber so viel, als, dass ich mir einer notwendigen Synthesis derselben a priori bewusst bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception heisst, unter der alle mir gegebenen Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen." (660 ff.)

Es ist freilich nur ein identischer Satz, dass ohne Bewusstsein nichts vorgestellt werden kann, aber dieses Bewusstsein, welches in den allgemeinen Ausdruck „Ich denke" zusammengefasst werden kann, besteht in der Identität der Synthesis des Mannigfaltigen aller Erscheinungen und erklärt eben damit die synthetische Einheit derselben als notwendig. Die ursprüngliche Einheit des Selbstbewusstseins ist die objektive, synthetische, wovon die subjektive, analytische, die blosse Folge ist. „Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloss selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde." (663.) Das Selbstbewusstsein geht also nicht vor der Vorstellung des Gegenstandes vorher, sondern entsteht an und mit der Synthesis; die Kategorie ist kein Produkt eines subjektiven Erkenntnisvermögens, sondern ist der Verstand selbst, das objektive Gesetz der Erscheinungen. Folglich ist auch die Erscheinung kein Produkt subjektiver Erkenntnisvermögen; das spontane, die Dinge erzeugende, Ich besteht in den objektiven synthetischen Einheiten, den Kategorien.

Somit sehen wir auch hier wieder das Resultat, welches wir aus der ersten Bearbeitung der Deduktion gewonnen hatten, bestätigt, dass die subjektiven Erkenntnisvermögen vielmehr als objektive Erkenntnisgesetze zu betrachten sind. Die Receptivität des Bewusstseins verhält sich zur Spontaneität wie das Mannigfaltige im Bewusstsein zu seiner Form. Wir können nicht begreifen, wie Erfahrung

entsteht, weil wir nicht begreifen können, wie das Bewusstsein entsteht, noch wie aus dem Mannigfaltigen und dem Gesetze die Dinge entstehen. Das Naturgesetz ist die Spontaneität in den Dingen, das objektive Bewusstsein und nicht das subjektive. Wir machen nicht den Zinnober rot und schwer, indem wir das in der Wahrnehmung gegebene Mannigfaltige spontan zum Gegenstande verknüpfen; denn isoliert genommen enthält weder das unverbundene Mannigfaltige noch die Kategorie die Nötigung zu einer so bestimmten Verknüpfung. Demgemäss heisst es auch in den Prolegomenen: „Um alles bisherige in einen Begriff zusammenzufassen, ist zuförderst nötig, die Leser zu erinnern, dass hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt.“ (§ 21a.)

Thatsächlich kann auf Grund des Ergebnisses der Deduktion: dass das Objekt in der objektiven Vorstellung besteht, das Entstehen der Erfahrung überhaupt nicht begriffen werden, weil wir nicht begreifen können, wie durch das Einwirken der Spontaneität auf die Receptivität, d. i. der Bestimmung auf das Bestimmbare, die Bestimmtheiten im Bewusstsein entstehen können. Objektive Vorstellungen sind als Einheiten im Bewusstsein gegeben; an diesen können wir die beiden Bestandteile unterscheiden, nämlich das Mannigfaltige und die Kategorie, die sich verhalten wie Receptivität zur Spontaneität. Diese beiden Bestandteile sind aber niemals getrennt vorhanden. Das Mannigfaltige ist nicht schon vor der Aufnahme in das Bewusstsein, etwa als zerstreutes, noch unverbundenes vorhanden, das seine Verbindung erst durch das Bewusstsein erhielte. Vielmehr ist es nur im Bewusstsein gegeben, als Modifikation desselben und nur in Verbindung mit der Kategorie, das heisst an einem Gegenstande. „Z. B. wenn ich mir rot überhaupt vorstelle, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann; also nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als verschiedenen gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die ausser ihr noch etwas Verschiedenes an sich haben, folglich muss sie in synthetischer Einheit mit anderen (wenn gleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewusstseins, welche sie zum conceptus communis macht, an ihr denken kann.“ (660.)

Das Mannigfaltige beruht also nicht auf der Receptivität der Sinnlichkeit, gleichwie die Kategorie nicht auf der Spontaneität des

Verstandes beruht, sondern beide Bedingungen sind als Bestandteile an einer objektiven Vorstellung im Bewusstsein gegeben. Spontaneität und Receptivität sind nicht Funktionen des Bewusstseins in der Wahrnehmung, sondern diese Trennung wird vollzogen am Wahrgenommenen, bezieht sich auf den Bewusstseinsinhalt. Die Sinnlichkeit besteht im Mannigfaltigen, bezeichnet das Mannigfaltige, wie auch der Verstand in der Kategorie besteht. Wir haben den objektiven Bestand der Erfahrung auf seine Bedingungen hin analysiert. Und nur so lässt es sich verstehen, wie wir objektive Vorstellungen haben können, wenn wir nämlich die Objekte nur in den Vorstellungen bestehen lassen, aber nicht, wenn wir die objektiven Vorstellungen durch den Einfluss äusserer Objekte entstehen lassen. Wenn der Gegenstand nur im Bewusstsein besteht, so kann von einer Entstehung objektiver Vorstellungen auf Grund der Wahrnehmung keine Rede mehr sein. Die Receptivität und Spontaneität des Bewusstseins auf die Wahrnehmung bezogen, zur Erklärung der Möglichkeit des Entstehens objektiver Vorstellungen, musste zu unendlich vielen Missverständnissen Anlass geben.

Wir dürfen nun nicht mehr sagen, dass Objekte wahrgenommen werden, denn das apprehendierende Bewusstsein und der apprehendierte Gegenstand sind nicht getrennt vorhanden; sondern dass Objekte in der Wahrnehmung gegeben sind. Das Mannigfaltige kommt nicht durch die Sinne in uns, sondern liegt in den Sinnen, aber die Synthesis liegt nicht in den Sinnen, sondern im Verstande. Und darum muss die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung sein; sie heisst „produktiv", nicht weil sie die Verknüpfung a priori notwendig macht, sondern weil ihre Synthesis, die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperception, welche intellektuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, notwendig gemäss sein muss. Das produktive Ich ist das Gesetz in den Dingen; und weil dieses Gesetz ein Denkgesetz ist, darum muss der empirische Gegenstand dem a priori im wissenschaftlichen Bewusstsein gedachten notwendig gemäss sein, da er sonst für uns nichts sein würde. Von einer verknüpfenden Thätigkeit des Ich in der Wahrnehmung kann keine Rede mehr sein, weil dieses Ich selbst in der Kategorie besteht, in dem Gesetze, auf dem die Dinge beruhen.

Kant fasst das Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe am Schlusse der zweiten Bearbeitung in folgenden Sätzen zusammen: „Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien;

wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntnis, sofern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntnis aber ist Erfahrung. Folglich ist uns keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung . . . Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine notwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das erstere findet nicht in Ansehung der Kategorien (auch nicht der reinen sinnlichen Anschauung) statt; denn sie sind Begriffe a priori, mithin unabhängig von der Erfahrung (die Behauptung eines empirischen Ursprungs wäre eine Art von generatio aequivoca). Folglich bleibt nur das Zweite übrig (gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft): dass nämlich die Kategorien von seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten . . Wollte jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, dass sie weder selbstgedachte erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte, (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft), so würde (ausser dem, dass bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urteilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein: dass in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört." (681ff.)

Dieser Grund ist es indessen nicht allein. Vielmehr würden wir bei der Annahme, dass wir durch die Kategorien die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, einerseits in die Antinomie des Weltbegriffs geraten, und andererseits würde kein Raum mehr sein für die intelligible Welt. Nicht die Möglichkeit objektiver Erkenntnis wäre damit in Frage gestellt; denn die Naturwissenschaft geht ihren sicheren Weg, auch ohne eines Beglaubigungsscheines von der Philosophie zu bedürfen; sondern die Möglichkeit der übersinnlichen Welt, der Welt der Ideen, Freiheit, als die notwendige

Voraussetzung aller Sittlichkeit, wäre nicht möglich in einer Welt, in welcher der Naturmechanismus allein als wirkende Ursache gilt. Die Kritik lehrt die Dinge in zweierlei Bedeutung nehmen, als Gegenstände der Erfahrung und als Dinge an sich. Die Deduktion rechtfertigt den Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe von Erfahrungsobjekten, und schränkt damit zugleich alles theoretische Erkennen auf blosse Erscheinungen ein. Damit ist der spekulativen Vernunft die Anmassung übersinnlicher Einsichten benommen. Aber dieses anscheinend negative Resultat nimmt alsbald einen eminent positiven Charakter an, „wenn man inne wird, dass die Grundsätze, mit denen sich spekulative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der That nicht Erweiterung, sondern . . Verengung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit . . über alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen". (22.)

Zu Hemans „Kant und Spinoza".

Von Friedrich Paulsen.

Prof. Heman hat seinem Artikel „Kant und Spinoza" (im vorigen Heft der KSt.) Bemerkungen über eine Auffassung dieses Verhältnisses, die angeblich in meinem Kant sich finden soll, eingefügt. Es heisst dort, dass ich „als die Kant und Spinoza gemeinsame religiöse Anschauung ihnen einen Pantheismus zuschreibe folgenden Inhalts: Gott ein supramundanes Wesen, dem die Wirklichkeit immanent ist". Und daran schliessen sich dann Belehrungen darüber, dass dies weder die Anschauung Kants noch Spinozas sei (S. 315 ff.).

Es ist mir nicht bekannt, dass ich jemals gesagt oder geglaubt habe, dass die obige Formel, die ich zur Bezeichnung der Kantischen Auffassung von dem Verhältnis Gottes zur intelligiblen Wirklichkeit gebraucht habe (Kant, 2. Aufl. S. 265), zugleich auch Spinozas Lehre über das Verhältniss von Gott und Welt zu bezeichnen tauglich sei. Ich werde daher, bis Heman mich eines andern belehrt, die Zurechtweisungen, die er mir über Spinozas Pantheismus erteilt, als durchaus deplaciert ansehen.

Ob die Formel zur Bezeichnung der Kantischen Ansicht, wofür ich sie allein gebraucht habe, geeignet ist, das mag jemand mit so guten Gründen, als er kann, bezweifeln. Ich ersuche ihn aber, sie nicht, wenn er sie widerlegen will, erst willkürlich zu verändern, wie es Heman thut, indem er, mich berichtigend, sagt: „nach Kant ist wohl Gott supramundan, aber eben deswegen nicht der Welt immanent", was ein offenbarer Widerspruch wäre. Der Widerspruch gehört nicht mir, sondern ausschliesslich Heman an. Ich sage nicht: nach Kant ist Gott ein supramundanes und zugleich ein der Welt immanentes Wesen, sondern: die Wirklichkeit (die intelligible, nicht die phänomenale Welt) ist Gott immanent, Gott aber ist supramundan, d. h. er geht schlechterdings nicht in der Welt als dem Inbegriff der Erscheinungen auf. Ich denke nicht, dass die Verschiedenheit dieser Sätze leicht zu verfehlen oder zu übersehen ist.

Es ist ein weiterer Irrtum Hemans, wenn er mich in diesem Gedanken die „religiöse" Anschauung Kants (und Spinozas) sehen lässt. Ich sehe darin nichts als die Fassung eines metaphysischen Gedankens. Der religiöse Inhalt des Gottesbegriffs besteht nach Kant nicht in den metaphysischen, sondern in den moralischen Prädikaten.

Auf die Sache selbst, das Verhältnis des Kantischen Gottesbegriffes zum Spinozistischen, gehe ich nicht ein. Dass die Frage mit der Formel Hemans: „Spinozas Gott und Kants Gott haben nichts gemein als den

flatus vocis“, nicht abgethan sei, findet er selbst am Ende in einer Stunde ruhigerer Überlegung, oder vielmehr, er deutet es selbst am Schluss seines Aufsatzes an, dass auch ein positives Verhältnis stattfindet. Übrigens wird ja durch keinen Wind heftiger Worte die Thatsache aus der Welt geschafft, dass in dem idealistischen Pantheismus der spekulativen Philosophie Kantische und Spinozistische Elemente zusammengeschmolzen sind. Und dass Kants Gottesbegriff mit seinem blofs „symbolischen Anthropomorphismus“ dem Gottesbegriff Spinozas näher steht, als der Gottesbegriff des heil. Thomas, der Gott Vernunft und Willen im eigentlichen, wenn auch nicht im menschlichen Sinne beilegt, wird schliesslich auch Heman nicht in Abrede stellen wollen, trotz seiner Behauptung: Kant thut mit der Abstreifung des Anthropomorphismus „nicht mehr und nicht weniger, als alle Theologen vor ihm gethan haben, er ist Theist, wie alle vor ihm“. Dass aber Kants Gottesbegriff die Züge des naturalistischen Pantheismus Spinozas an sich trage oder dass Kant die Natur vergöttliche, habe ich natürlich ebensowenig behauptet, als dass Spinoza die Supramundanität Gottes lehre.

Polemik hat ihr Recht und ihren Nutzen. Aber nur wenn sie den Gegner nimmt wie er ist, sonst führt die Sache zu nichts, zu nichts als solchen unerspriesslichen Auseinandersetzungen, wie diese hier.

Nachwort.

Von F. Heman.

Auf vorstehende Erklärungen von Prof. Paulsen kann ich nur erwidern, dass ich trotz denselben an meinen Ausführungen durchaus garnichts sachlich zu ändern oder zurückzunehmen finde, und es ruhig den Lesern überlasse, zu beurteilen, ob und wie weit etwa Prof. Paulsens Einwendungen meine Erörterungen wirklich treffen oder nicht. Wenn aber Prof. Paulsen in meiner Abhandlung, worin ich nur begründete, was ich schon in meiner Besprechung seines sonst so überaus vortrefflichen „Kant“ ausgesprochen hatte (vgl. Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, Bd. 114 S. 276 u. ff.), glaubt „einen Wind heftiger Worte“ herausfühlen zu müssen, so bedauere ich diese allzugrosse Empfindlichkeit gegen vermeintliche Zugluft, die sonst ein Leser schwerlich darin gespürt haben wird. Aber ich bin von Herzen bereit, die zwar nicht heftigen, jedoch etwas scharfklingenden Sätze von „der Lauge des Spottes“ und der „Reklameetikette“ zu streichen (S. 320 und 321). Sie können sehr gut entbehrt werden.

Recensionen.

Stange, Carl, Lic. Privatdozent der Theologie an der Universität Halle. Einleitung in die Etkik. I. System und Kritik der Ethischen Systeme. Leipzig, Dieterich 1900. (194 S.)

Von S. 81 bis zum Schluss dieser Arbeit, also in ihrer weitaus grösseren Hälfte, handelt St. über die Ethik Kants. Welchen Wert er mit Recht auf diesen Teil seiner Ausführungen legt, hebt er selbst hervor: „Wenn der Kantischen Ethik die vornehmste Stelle eingeräumt wird, so soll damit die Überzeugung zum Ausdruck gebracht werden, dass die Kantische Ethik auch für die Gegenwart noch aktuelle Bedeutung hat. Über Kant hinaus wird die wissenschaftliche Ethik erst dann gelangen können, wenn die Kantische Ethik selbst eine historische Grösse geworden ist, d. h. wenn das Verständnis dessen, worin die Grösse und worin die Schranke der Kantischen Interpretation des Sittlichen besteht, nicht mehr ein Problem und ein Gegenstand des Streites ist. In dieser Beziehung aber ist, glaube ich, auch durch die eingehenden Untersuchungen von Cohen, Hegler und Windelband das letzte Wort noch nicht gesprochen worden. Die Auslegung der Kantischen Ethik ist vielmehr in einer ganzen Reihe von wesentlichen Punkten noch durchaus ein Problem.“ (S. Vf.)

Der Recensent glaubt, dass nach der vorliegenden trefflichen Arbeit die Auslegung der Kantischen Ethik aufhören wird, in den wesentlichsten Punkten ein Problem zu sein. Nicht als ob der Verfasser in seinen klaren, eindringenden und folgerichtigen Ausführungen alles, was zum Verständnis der Kritik d. pr. V. dient, erschöpft hätte. Die bedeutungsreiche Lehre Kants von der „Einschränkung“ der Neigungen durch das kategorische Gesetz der Vernunft hätte z. B. mehr herangezogen werden können. Sie hätte dem Abschnitt über die Parallele zwischen der Kritik der reinen und der pr. V. noch einen neuen Gesichtspunkt zugeführt (vgl. meinen Aufsatz KSt. II, 50ff., 259ff.). Im übrigen liegt hier eine Durchdenkung und Durchprüfung der Kantischen Morallehre vor, die man als mustergültig bezeichnen darf. Zumal freut es Recensenten, dass sich das Resultat dieser sorgfältigen Analyse mit der Meinung deckt, die er selbst bezüglich der Ethik Kants vertritt, dass zwar Kant durch seine Krit. d. pr. V. die ethische Theorie auf das äusserste befruchtet habe. Hat er doch erst wieder die unvergleichliche Eigenart des Sittlichen entdeckt und den unverlierbaren Begriff von der Autonomie des sittlichen Willens geschaffen. Aber er hat die Bedeutung dieses Begriffs durch seinen Rationalismus wieder verdunkelt, so verdunkelt, dass sein eignes System, vom Gesichtspunkte eines entschlossenen Willensapriorismus betrachtet (vgl meine „Psy-

chologie des Willens. Zur Grundlegung der Ethik"), den Charakter einer heteronomen Morallehre annimmt. Eben hier begegnen sich die Anschauungen St.'s mit denen des Rec. Will man sich davon überzeugen, wie ungeeignet Kants Rationalismus zum Verständnis der sittlichen Urteile ist, so lese man St.'s Veröffentlichung.

Indem, werden wir belehrt, Kant von den Urteilen der gemeinen Menschenvernunft ausgehe, suche er durch die Analyse der in diesen Urteilen enthaltenen Begriffe die prinzipielle Eigentümlichkeit des Sittlichen im Unterschied vom Nichtsittlichen deutlich zu machen, um dann weiterhin in der Vernunft diejenigen Bedingungen aufzuweisen, auf denen diese Begriffe ruhen (S. 83). Hierbei werde das Verständnis des Kantischen Systems dadurch erschwert, dass der Aufbau desselben nicht lediglich durch solche Gesichtspunkte bestimmt sei, die sich aus dem Gegenstand der ethischen Wissenschaft ergeben. Der Gedankengang, dem K. in der Kr. d. pr. V. folge, sei durch die Methode, die sich in der Kr. d. r. V. als brauchbar erwiesen, vielfach beeinflusst worden. Umsomehr erhebe sich die Frage, ob K.'s Interesse am Parallelismus beider Systeme in der Sache begründet sei oder ob nicht der praktischen Philosophie durch jene Parallelisierung Gewalt geschehe. Dementsprechend habe es die Darstellung der K.'schen Ethik mit einer doppelten Aufgabe zu thun. Sie müsse I. das System K.'s reproduzieren, so wie er es im Hinblick auf das System der theoretischen Vernunft entwickelt habe. Sie müsse II. untersuchen, inwieweit der Parallelismus zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft berechtigt sei und inwieweit dieser Parallelismus des systematischen Aufbaus die wissenschaftliche Interpretation des Sittlichen nachteilig beeinflusst habe (S. 85 f.).

I. Stange's Darstellung der Kantischen Morallehre.

In völliger Parallele zur Kr. d. r. V. zerfalle auch die Kr. d. pr. V. in zwei Teile. Der erste Teil beschäftige sich mit der Frage nach den apriorischen Elementen der pr. V. (Analytik), während es der zweite Teil mit dem Problem der Erweiterung unserer Erfahrungserkenntnis durch pr. V. (Dialektik) zu thun habe. Die Untersuchungen der Analytik zerfallen in zwei Unterfragen „Giebt es reine praktische Vernunft?" und „Giebt es reine praktische Vernunft?" (S. 90).

1. Die erste dieser beiden Fragen: ist praktische Vernunft als reine Vernunft möglich? beantworte Kant zuerst hypothetisch und sodann assertorisch. Erstens nämlich: praktische V. ist als reine V. möglich, wenn es praktische Gesetze giebt. Und zweitens: praktische V. ist als reine V. möglich, weil es praktische Gesetze giebt (ib.). Hierbei versteht K. unter „praktischen Gesetzen" solche, in denen formale Bestimmungsgründe im Gegensatz zu materialen den Willen bestimmen (S. 92 f.), und die uns ebendarum mit einer objektiven Notwendigkeit im Unterschiede von der bloss subjektiven Notwendigkeit der (materialen) Maximen der Selbstliebe entgegentreten (S. 95).

2. Nachdem Kant auseinandergesetzt habe, dass praktische Vernunft als reine Vernunft möglich ist, wende er sich weiterhin zu der Darlegung, dass reine V. praktisch sein könne, d. h., dass eine Beeinflussung des

menschlichen Handelns durch reine Vernunft möglich sei. Nun könne man in doppelter Weise von einer Beeinflussung des Handelns reden: einmal insofern es sich darum handle, dass der Wille überhaupt zum Handeln bestimmt werde, sodann insofern es sich darum handle, dass der Wille zu einer ganz bestimmten Handlung bestimmt werde. Bei der Frage, wie reine V. praktisch sein könne, handle es sich dementsprechend erstens um die Frage: wie kann durch reine V. der Wille überhaupt zum Handeln bestimmt werden, d. h. wie ist es möglich, dass reine V. Bestimmungsgrund des Willens wird? und zweitens um die Frage: wie kann durch reine V. der Wille zu einer ganz bestimmten Handlung bestimmt werden, d. h. wie ist es möglich, dass reine V. dem Willen einen bestimmten Inhalt giebt? Die erste dieser Fragen beantworte K. in seiner Lehre von der Freiheit: die reine V. könne deswegen Bestimmungsgrund des Willens sein, weil der Mensch ein Vermögen habe, sich durch reine Vernunft bestimmen zu lassen, nämlich die Freiheit (S. 98, 100). Mit der zweiten Frage beschäftige sich insbesondere der Abschnitt „von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft" (S. 98). Dort antworte K. auf diese Frage mit dem Hinweis auf die Allgemeingültigkeit des rein formalen Gesetzes. Reine Vernunft bestimme den Inhalt der sittlichen Handlung, indem sie von der Maxime die Allgemeinheit eines Naturgesetzes fordere (S. 102).

3. Nach der Beantwortung der Probleme der Analytik gehe K. nicht sogleich zur Dialektik der reinen praktischen V. über. In einem dritten Hauptstück der Analytik handle er vorher „von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft." Man könne versucht sein, zu meinen, dieser Abschnitt habe es mit der Frage zu thun, wie es von seiten des moralischen Gesetzes zur konkreten Willensbestimmung komme. Indessen darum sei es K. nicht zu thun. Genug, dass nach ihm die Triebfeder des sittlichen Willens niemals etwas andres als das moralische Gesetz sein könne. Wie es das mache, gelte ihm für ein der menschlichen Vernunft unauflösliches Problem. Statt dessen sehe K. selbst die Aufgabe dieses Abschnitts darin, „zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe vorgehe." Hierdurch rücke der Abschnitt „von den Triebfedern der reinen praktischen V." in Parallele mit der „transscendentalen Ästhetik" der reinen spekulativen Vernunft. Wie die tr. Ästh. mit den apriorischen Elementen unserer Anschauung, habe es das dritte Hauptstück der Analytik in der reinen praktischen Vernunft mit dem „praktisch gewirkten", d. h. durch reine praktische V. verursachten und apriori erkennbaren Gefühl zu thun (S. 103f.). Das Interesse, das K. an diesem Abschnitt habe, bestehe darin, dass er, nachdem er von den Grundsätzen der reinen pr. V. (1. Hauptstück) und von den Begriffen der reinen pr. V. (2. Hauptstück) gehandelt hat, endlich zu den Sinnen" übergehe, um auch auf dem Gebiete der Sinnlichkeit die reine pr. V. in ihren Wirkungen nachzuweisen. Diese Anordnung sei in bewusster Rücksicht auf die in umgekehrter Reihenfolge geordnete Analytik der reinen theoretischen V. zustande gekommen (S. 104). Das Ergebnis, zu dem K. gelange, beweise aufs neue, wie wenig das

moralische Gesetz von einem Gefühl der Lust oder Unlust abhänge. Es wirke ein Gefühl, die Achtung. Diese sei ein der Vorstellung des Gesetzes anhängendes Gefühl, das weder Lust noch Unlust sei. Sie spiele auch nicht als Antrieb zur Handlung erst die Vermittlerrolle zwischen dem Gesetze der reinen Vernunft und dem sinnlich afficierten Willen des Menschen. Die Achtung als „das Bewusstsein einer freien Unterwerfung des Willens" unter das Gesetz sei vielmehr gerade die Garantie dafür, dass der Gehorsam gegen das moralische Gesetz unabhängig von allen Bestimmungsgründen der Neigung lediglich um des Gesetzes willen, d. h. aus Pflicht geleistet worden sei (S. 107).

Ebenso sorgfältig, wie diese Darstellung der Analytik in der Kritik der praktischen V. ist die der Dialektik. Sie soll hier nicht reprodzuiert werden. Man könnte übrigens zweifeln, ob, wie St. glaubt, als der Inhalt der vernunftbestimmten Handlung im Sinne K.'s die Allgemeinheit der sittlichen Maxime gelten müsse. Diese Maxime hat in jener Allgemeinheit sprachüblicher ihre Form. Freilich lässt sich selbst die allgemeine Form der Maxime, sofern sie etwas dem Willen von der Vernunft Überkommenes ist, als ein ihm von der Vernunft mitgeteilter Inhalt anzusehen. Das letzte Wort kann sich hier nur aus einem Studium der Kantischen Lehre von der „Einschränkung der Neigungen durch die blosse gesetzliche Form" ergeben.

II. Stange's Kritik der Kantischen Morallehre.

Die eben nachgewiesene Parallelisierung der Kr. d. praktischen V. mit der Kr. d. reinen V. wird nach St. nicht bloss nicht durch den Gegenstand der Kr. d. pr. V. gefordert. Vielmehr sei die Interpretation der Sittlichen durch jene Parallelisierung erheblich gestört und gehemmt worden (S. 117).

1. Zunächst zeigt St., dass K. den Begriff des Apriori, ohne es selbst zu merken, in der Kr. d. pr. V. anders als in der Kr. d. r. V. gebraucht. An die Stelle des Gegensatzes von apriorisch und empirisch, der in der Kr. d. r. V. sowohl auf dem Gebiet der Vernunft, wie auf dem Gebiet der Sinnlichkeit konstatiert werden konnte, trete der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit. Apriorisch und empirisch bedeute in der Kr. d. pr. V. nicht mehr einen verschiedenen Geltungswert innerhalb jedes einzelnen der verschiedenen Vermögen der menschlichen Seele, sondern bezeichne einen verschiedenen Geltungswert der verschiedenen Vermögen unter einander (S. 121). Dementsprechend habe in der Kr. d. pr. V. sowohl das Merkmal der „Allgemeinheit" (S. 124), wie das der „Notwendigkeit" (S. 126) aufgehört, Erkennungszeichen des Apriori zu sein. Denn auch das Glückseligkeitsstreben, sei, wie K. einräumen müsse, allgemein und subjektiv notwendig (ib.).

Doch K. spricht den ethischen Prinzipien objektive Notwendigkeit zu und hält sie deshalb für apriorische Elemente der pr. V. Hierauf entgegnet St., eben jene objektive Notwendigkeit der ethischen Prinzipien behaupte K. wieder nur infolge eines Missverständnisses. Die Thatsache, dass sich die ethischen Bestimmungsgründe von allen anderen Bestimmungsgründen des Willens durch den bedingungslosen Anspruch auf Anerkennung unterscheiden, sei für ihn das Motiv, in den ethischen Sätzen Aussagen der

reinen Vernunft zu sehen (S. 128). Statt dessen, meint unser Autor, lasse sich aus dem Begriff der Imperative deutlich machen, dass die kategorischen Imperative nicht Gesetz der Vernunft sein könnten. Sie drückten die Unterordnung eines Willens unter Autoritäten aus, sie seien nicht Gesetze, sondern Satzungen (S. 130f.). — Auch aus dem Gegensatze der materialen Prinzipien der Selbstliebe und der formalen Natur der ethischen Urteile habe K. den Beweis für die Vernunft-Natur des sittlichen Gesetzes nicht erbracht. Dieser Gegensatz sei in der Kr. d. pr. V. gleichfalls ein andrer als in der Kr. d. r. V. (S. 131 ff.). Er sei ausserdem überhaupt kein klar bestimmter Begriffsgegensatz, sondern eine sachlich unhaltbare Formel. K. habe ihn mit Hilfe einer Doppeldeutigkeit konstruiert (S. 134). K. verstehe nämlich unter Materie nicht bloss die Materie des Gesetzes, sondern daneben auch die Materie des Begehrungsvermögens. Mit der letzteren Bedeutung operiere er, die erstere aber brauche er, um schliessen zu dürfen, dass „ausser der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben als die gesetzgebende Form enthalten sei". Mit der Aufdeckung dieser Äquivokation falle die Richtigkeit des von K. gezogenen wichtigen Schlusses (S. 136f.).

2. Die falsche Parallelisierung der pr. und der r. V. habe, fährt St. fort, K.'s Beurteilung des Sittlichen verhängnisvoll beeinflusst. Nachdem K. darauf habe verzichten müssen, aus der Allgemeinheit der ethischen Sätze ihren apriorischen Charakter zu erweisen, folgere er umgekehrt aus der Apriorität der ethischen Sätze, dass sie das Merkmal der Allgemeingültigkeit haben müssen. Dies Merkmal künstle er ihnen dementsprechend hinterher an als ein vermeintliches Hilfsmittel, um daran die sittliche Natur von Maximen zu erkennen. Die Folge ist, abgesehen von der sachlichen Unbrauchbarkeit (S. 147 ff.) des Kriteriums, dass das sittliche Urteil, im Gegensatz zu anderen entschiedenen Äusserungen K.'s, kein unmittelbares mehr sein könne (S. 143 f.). Ebenso widerspreche jene Reflexion auf die Allgemeingültigkeit der Maxime auch dem absoluten Charakter des sittlichen Urteils: „Besteht nämlich die Eigentümlichkeit des sittlichen Urteils darin, dass es einen absoluten, nicht bloss relativen Wert zum Ausdruck bringt, indem es die Handlung nicht bloss in Beziehung auf die Folgen, sondern als an sich gut bezeichnet, so wird nun demgegenüber das sittliche Gebot von den Folgen der Handlung abhängig gemacht. Die sittliche Möglichkeit einer Handlung hängt davon ab, ob sie den Bestand einer übersinnlichen Naturordnung befördert oder aufhebt. Im Gegensatz zu den eudämonistischen Prinzipien treten allerdings an die Stelle der sinnlichen Zwecke übersinnliche Zwecke. Aber indem das Gebot überhaupt zu irgend welchem Zweck in Beziehung gesetzt wird, verliert es seine absolute Geltung. Die Geltung des sittlichen Gebots hängt davon ab, ob der Wert der übersinnlichen Zwecke anerkannt wird oder nicht." Nicht minder komme bei K.'s Rationalismus der kategorische Charakter des sittlichen Urteils zu kurz. Die Reflexion auf die Allgemeinheit und die durch dies Merkmal gekennzeichneten übersinnlichen Zwecke werde nämlich unausbleiblich zu einem Bestimmungsgrunde des Willens. Und doch sollte nach K. lediglich die Form des Gesetzes, das Soll des kategorischen Imperativs, den Willen bestimmen (S. 144 f.)!

Dies St.'s Kritik an Kants Analytik der praktischen V. Ebenso sorgfältig, umfassend und folgerichtig ist St.'s Darlegung und Kritik der Dialektik der pr. V. Im gleichen Sinne sind die Erörterungen gehalten, die der Verfasser in demselben Buche den Morallehren von Schleiermacher und Herbart widmet.

Halle a. S. H. Schwarz.

Selbstanzeigen.

Reininger, Robert. Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung. Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1900. (154 S.)

Der Begriff des inneren Sinnes spielt in der Kantischen Philosophie eine zweifache Rolle: Einmal als Wahrnehmungsorgan der spezifisch inneren Vorgänge, dann aber auch als ein auch den äusseren Sinn umfassendes sinnliches Universalvermögen überhaupt. Von diesen beiden Auffassungen ist nur die erste als die legitime, von Kant ursprünglich seinem System zu Grunde gelegte anzusehen. Die unkritische Vermischung beider Auffassungen aber brachte es mit sich, dass Kant von dem neugewonnenen Standpunkte des transscendentalen Idealismus unvermerkt wieder zu dem von ihm zurückgewiesenen empirischen Idealismus abgedrängt wurde. Dadurch wurde aber bereits in die Grundlagen des Systems ein Widerspruch gebracht, dessen Folgen insbesondere in Kants Theorie der Erfahrung zu Tage treten. Thatsächlich hätte er diese zwei wesentlich verschiedenen Formen annehmen müssen, je nachdem die eine oder die andere der genannten Auffassungen des inneren Sinnes ihr zu Grunde gelegt wurde.

Die vorliegende Schrift stellt sich nun die Aufgabe, in ihrem ersten Teile die Annahme jener zweifachen Auffassung des inneren Sinnes zu begründen, in ihrem zweiten Teile aber, die Kantische Theorie der Erfahrung unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Ausgangspunkte nach jeder ihrer beiden Richtungen selbständig und möglichst widerspruchslos zu entwickeln. Nicht in dem vergeblichen Versuch einer apologetischen Vereinigung des Unverträglichen, sondern in der Auswicklung und scharfen Sonderung der so vielfach verschlungenen Gedankenreihen unseres Philosophen erblickt der Verfasser die Möglichkeit, das Wertvolle und Charakteristische derselben zu einem dankbaren Gegenstande philosophischer Untersuchung zu machen. Insofern jene beiden Richtungen der Kantischen Erfahrungslehre als in ihrer Art typisch aufgefasst werden, ist die Absicht dieser Schrift nicht allein eine historisch-kritische, sie will vielmehr auch zeigen, welcher relativ befriedigenden Lösung die Probleme der Erfahrungs-

lehre auf idealistischem Boden überhaupt fähig sind. Diese Endabsicht erforderte es aber, die Kantische Darstellung in zahlreichen Punkten im Sinne ihres Urhebers zu ergänzen und weiterzuführen.

Wien. Dr. phil. Robert Reininger.

Schultess, Justus. Der Pantheismus bei Kant. Leipziger Diss. 1900. (85 S.)

Unter Zugrundelegung der dem praktischen und teleologischen Teil der Kantischen Philosophie angehörigen Hauptschriften Kants („Kritik der praktischen Vernunft", „Kritik der teleologischen Urteilskraft", „Metaphysik der Sitten" und „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten") versucht die Dissertation den Nachweis zu erbringen, dass, wenn wir den Anschauungen und Aussagen Kants über das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen, sowie über die Beziehungen des letzteren zu Gott und zur Welt (der sinnlichen und übersinnlichen) mit logischer Schärfe nachgehen, wir auf Resultate geführt werden, die specifisch pantheistisches Gepräge tragen. Nachdem in einem „Ersten Abschnitt" das Wesen der pantheistischen Weltanschauung näher erörtert (Kap. I) und eine kurze Darstellung der den in Betracht kommenden Schriften Kants gemeinsamen Grundgedanken (Kap. II) gegeben worden ist, wendet sich die Untersuchung im „Zweiten Abschnitt" zunächst dem praktischen Teil der Kantischen Philosophie zu und kommt, indem sie das gegenseitige Verhältnis von Gott, Welt und Menschheit näher ins Auge fasst, zu dem Resultat, dass, obwohl Kant ein über der Welt stehendes selbständiges göttliches Wesen postuliert, es unmöglich wird, an dieser Selbständigkeit festzuhalten, wenn wir daran denken, dass wir infolge der aller Orten nachweisbaren Analogien uns genötigt sehen, die Aussagen über Gott, sein Wesen, seine Eigenschaften, sein Verhältnis zum moralischen Gesetz etc. auf den Menschen als intelligibles Wesen mit gleichem Rechte zu übertragen — selbst der „Gottesbeweis" (Kap. VI) vermag ein selbständiges göttliches Wesen nicht zu beweisen —, so dass wir mit Rücksicht darauf, dass bei Kant der Mensch als Herr und in gewissem Sinne auch als Schöpfer der Sinnenwelt erscheinen muss, insofern als die Idee der natura archetypa in ihm ihn bestimmt, der Sinnenwelt die Form zu erteilen (Kap. III), zu dem Schluss kommen müssen, dass der Mensch das Medium ist, durch welches Gott sich in der Welt selbst darstellt: S. 38: „Gott stellt durch Vermittlung des intelligiblen Menschen, in dem er sich selbst so objektiviert und manifestiert, wie er ist, in der Natur sich selbst dar, indem dieser Mensch seine mit den göttlichen verwandten und dieselben repräsentierenden Ideen in der Erscheinungswelt zur Wirklichkeit werden lässt." So erscheint einerseits Gott als sich in der Welt objektivierend (erstes pantheistisches Moment — vgl. Kap. I_1) und andererseits der Mensch als die vollkommenste Selbstdarstellung jenes Gottes, sein Wesen stellt sich dar „als die höchste Stufe des sich Dar- und Auslebens Gottes in der Welt" (zweites pantheistisches Moment — vgl. Kap. I_{10}). Auf ein anderes pantheistisches Moment scheint der „Unsterblichkeitsbeweis" der „Kritik der praktischen Vernunft" zu führen, der, wenn man die sonstigen Aussagen über den „intelligiblen Menschen"

und sein Verhaltnis zum göttlichen Wesen in seinen Rahmen hineinzupassen versucht, in der Form: „der Mensch soll sich entwickeln zur moralischen Persönlichkeit“ oder — was dasselbe sagen will: „der Mensch soll sich von unten herauf zu Gott entwickeln“, uns schliesslich — wie die Untersuchung glaubt annehmen zu dürfen — erinnern muss an die letzte Konsequenz des pantheistischen Grundgedankens (vgl. Kap. I, 12): dass wir uns Gott im letzten Grunde zu denken haben als ein sich mehr und mehr vom Unbewussten und Unpersönlichen entwickelndes Bewusstes und Persönliches (Evolutionismus). Jenes unendliche Werden ist nichts anderes als ein schon Geworden-Sein, ein ins Unendliche gehendes Gott-Werden und doch schon Gott-Geworden-Sein; Gott und das Ich (vgl. auch „Kritik der reinen Vernunft“, „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“, Kehrb. 297 f.) laufen als unendliche Parallelen bis ins Unabsehbare nebeneinander her und stehen zugleich in Wechselwirkung.

Eine Untersuchung der „teleologischen Urteilskraft“ (Zweiter Abschnitt) führt, dem Gange dieser Schrift folgend, auf ähnliche Resultate. Der Mensch, der als Subjekt der Moralität Endzweck der Schöpfung ist, ist das Medium, ohne welches und ohne dessen Vermittlung die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet sein würde, die Idee zur Schöpfung, die allein in ihm zu suchen ist, hat den Schöpfer bei der Schöpfung geleitet und sich am vollkommensten dargestellt und objektiviert in dem Menschen als Sinnenwesen, der als die „Erscheinung“ des „moralischen Menschen“ anzusehen ist, und von ihm aus geht nun stufenweise eine Entwicklung der anderen niedrigeren Naturwesen aus bis hinab zur rohen Materie: Das ist die dem Pantheismus eigentümliche Idee der Ausgestaltung Gottes zur Welt. Vollends analog den Resultaten der Untersuchung des praktischen Teils werden die Ergebnisse da, wo der Gang der „Urteilskraft“ auf das Gebiet des „Moralisch-Praktischen“ hinübergeleitet erscheint, in der Ethikotheologie, vor Allem wegen der auch hier wieder überall nachweisbaren Analogien.

Ein „Anhang“ (Kap. XIV) endlich macht es sich zur Aufgabe, verwandte Resultate bei Fichte aufzuzeigen und zwar unter Zugrundelegung des „Versuchs einer Kritik aller Offenbarung“. Sowohl eine Herrschaft Gottes über die Natur, als auch eine Vereinigung von Natur- und Moralgesetz ist nur als möglich zu denken durch Vermittlung des Menschen vermöge des in ihm liegenden Triebes (Willens). Der Mensch ist auch hier das Medium. Auch der Unsterblichkeitsbeweis Fichtes führt — sogar noch sicherer wie der Kants — zu dem Resultat, dass das Wesen Gottes bestimmt ist durch das Gesetz sich zu entwickeln. Nehmen wir die Aussagen der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ hinzu, so sehen wir auch bei Fichte — gerade wie bei Kant — zwei Reihen vor uns, die parallel nebeneinander herlaufen und doch im Grunde eins sind: Gott und das Ich.

Das sind logische Resultate. Sucht man nach einem realen Resultat, indem man das Kantische System im Grossen und Ganzen betrachtet und von denjenigen Momenten absieht, die ein jeweiliges Hin-

neigen, sei es zum Pantheismus, sei es [zum Deismus verraten, so dürfte da vielleicht die Ansicht Paulsens die natürlichste und darum annehmbarste sein: dass nämlich die Kantische Weltanschauung am besten und treffendsten zu kennzeichnen sei als ein „Theismus in der Form eines symbolischen Anthropomorphismus." (Paulsen „Kants Verhältnis zur Metaphysik", KSt. IV, 430.)

Dresden-Blasewitz. Dr. J. Schultess.

Scheler, Max. Die transscendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1900. (181 S.)

Die Arbeit, deren nächster Zweck die Erlangung der venia legendi an der Universität Jena gewesen ist, will ein selbständiger Beitrag zur Lösung der philosophischen Methodenfrage sein. Die transscendentale und die psychologische Methode innerhalb der Erkenntnistheorie und der sog. Normwissenschaften, insbesondere der Ethik, werden dargestellt und einer eingehenderen Kritik unterworfen. Unter „transscendentaler Methode" versteht der Verfasser nicht die vielverschlungene und keineswegs auf eine einfache Formel zurückführbare Methodik Kants, sondern die methodologische Vereinfachung, welche ein Teil der an Kant anknüpfenden Denker der letzten 30 Jahre vorgenommen hat. Indem Verfasser die transscendentale Methode aus der mannigfachen Verschlingung, in die sie bei ihrer Anwendung mit anderen methodischen Hilfskräften thatsächlich zu geraten pflegt, rein herausschält und sie so gewissermassen auf sich selbst stellt, erweist sie sich ihm als unfähig, die Probleme zu lösen. Nicht minder unfähig erweist sich hierzu die rein isolierte psychologische Methode.

Aus der Kritik, welche die beiden Methoden gegenseitig aneinander üben, ergiebt sich dem Verfasser der Begriff einer philosophischen Methode, die zwar die beiden kritisierten Arten des Vorgehens von sich ausschliesst, trotzdem aber die berechtigten Bestandteile dieser prinzipiell (nicht synkretistisch) in sich zu vereinigen strebt.

Jena. Max Scheler.

Lindheimer, Franz, Dr. Beiträge zur Geschichte und Kritik der Neukantischen Philosophie. Erste Reihe: Hermann Cohen. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von L. Stein. Bd. XXI.) Bern, Sturzenegger, 1900.

Die Betrachtungen, deren erstes Heft hiermit der Öffentlichkeit übergeben wird, wollen nicht so sehr auf die Verschiedenartigkeit der Ausgestaltung Kantischer Grundgedanken bei den Neukantianern als auf die Verdienste derselben um die Lösung der ewigen Probleme der Philosophie hinweisen. Wenngleich nun die architektonische Einheit des Weltgeschehens erkenntnistheoretisch nur ein Postulat unseres Denkens sein mag, so ist und bleibt sie für uns doch das Problem der Philosophie. Die Erkenntnistheorie betrachten wir von diesem Standpunkte aus nicht als die Philosophie, sondern als eine Teilwissenschaft derselben (wenn auch als eine grundlegende), deren Ergebnisse nicht im Widerspruch zu den Ergebnissen anderer Wissenschaften stehen sollen.

Von diesem Standpunkt aus haben wir Hermann Cohen betrachtet.

Im 1. Kapitel wird zu zeigen versucht, dass der erkenntnistheoretische Standpunkt Kants, welcher ein labiles Gleichgewicht widersprechendster Richtungen bedeutet, kein günstiger Boden für die Weiterbildung der Philosophie im Sinne des obengenannten Ideals sein konnte. Bestätigt ist diese Thatsache durch das Fehlen einer streng Kantischen Philosophie, denn es war die Rückkehr zu Kant ein Sichwiederabwenden von ihm in den verschiedenen bei ihm sich begegnenden Richtungen.

Die specifische Umbiegung des Kantianismus, insbesondere der Theorie der Erfahrung durch Cohen wird sodann näher dargelegt. Sie besteht darin, dass die Philosophie sich nicht auf die Erfahrung der Dinge, sondern auf die Erfahrung als Erkenntnisprozess an sich beziehe. Von diesem Standpunkte aus werden die Bedeutung der Erkenntnistheorie für das System des Idealismus und ihr Unterschied von der Psychologie aufgedeckt, und es zeigt sich, dass die Vorbedingungen der gesamten menschlichen Kultur nicht mittelst der empirischen Psychologie, sondern mittelst der transscendentalen Erkenntnistheorie zu suchen und zu erweisen seien. Die Kulturgebiete werden im Anschluss an die von Kant übernommene Gliederung in wissenschaftlicher Erfahrung, sittlichem Wollen, ästhetischem Gefühl begründet (Naturwissenschaft, Ethik, Ästhetik).

Das 2. Kapitel befasst sich mit Cohens Erfahrungslehre, welche in die Untersuchung der theoretischen Naturlehre (im Sinne Newtons) und die der Naturgeschichte zerfällt. Für Cohen mündet alle erfahrungstheoretische Untersuchung Kants in die „Analogien der Erfahrung“, und Raum, Zeit und Kategorien haben nur insofern Bedeutung für die transscendentale Kritik, als sie den Aufbau der Analogien ermöglichen, welche eben die höchste Vereinigung aller apriorischen Formen sind. Die Analogien ihrerseits begründen nun die 3 Grundgesetze Newtons und somit alle mathematisch-mechanische Naturwissenschaft. Das Ende des 2. Kapitels führt uns zur beschreibenden Naturgeschichte, deren Prinzip die formale Zweckmässigkeit ist. Hier verlässt, nach Cohen, das Kultur erzeugende Bewusstsein die Welt der Phänomene und geht zur Konstituierung der noumenalen Welt (Ethik und Ästhetik) über, zur Welt der „Dinge an sich.“ —

Im 3. Kapitel werden die Gedanken Cohens über die transscendentale Konstituierung der Ethik und der Ästhetik verfolgt. Die konstituierenden Formen der Ethik sind die Begriffe: Autonomie, Mensch, Selbstzweck; sie alle fliessen aus dem transscendentalen Quell, der Idee der Freiheit. — Die Kantischen Postulate der praktischen Vernunft: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit werden in der Cohenschen Ethik in einem rationalistischen Sinne gedeutet, und es wird mit ihnen ein idealistischer Sozialismus transscendental begründet.

Cohens Aesthetik gipfelt in dem Gedanken, dass das gegebene Material des ästhetischen Kulturgebietes, die Kunst, neben Naturwissenschaft und Moral eine besondere Richtung des Bewusstseins zu vertreten und somit neben der Theorie und der Praxis eine ebenbürtige Stelle einzunehmen hat. Das Eigentümliche des ästhetischen Bewusstseins besteht darin, dass es weder ein theoretisches Wissen noch ein moralisches Erkennen, sondern ein Gefallen, also in letzter Linie ein Gefühl ist; es

realisiert sich nicht am Inhalt der Gegenstände, sondern an ihren äusseren Formen. —

Im 4. Kapitel wird der Versuch gemacht, die Grundgedanken der Cohenschen Philosophie zu einem System zusammenzustellen. Die transscendentale Analyse hatte die Bausteine zu Tage gefördert, welche zum Bau der Transscendentalphilosophie verwendet werden.

Die Bewusstseinsrichtungen der einzelnen Kulturgebiete sind aus einem allgemeinen Quell entsprungen, welchen Cohen „Bewusstsein“ nennt. Diese spezifisch verschiedenen Richtungen: theoretisches, praktisches, ästhetisches Bewusstsein haben sich erst im Fortschritt der Kultur aus diesem Quell herausgebildet, in welchem sie anfangs als Bewusstsein der Vorstellung, der Bewegung, des Fühlens eingeschlossen waren. In jeder der später ausgebildeten Richtungen wirken die drei ursprünglichen zusammen. In und auf diesem Grund und Boden des Bewusstseins mit seinen drei ursprünglichen Richtungen ruhen also alle Fundamente der Kulturgebiete, hier entkeimt alle menschliche Kultur.

Im Zusammenhang mit diesen Gedanken werden die Grundprinzipien des Cohenschen transscendentalen Idealismus erörtert. Die Einheit von subjektiv und objektiv, von ideal und real wird dargethan durch die erkenntnistheoretische Überwindung des Gegensatzes von Ich und Nichtich, welcher durch den von Erscheinung und Ding an sich, Noumenon und Phänomenon (in ganz eigentümlicher Deutung dieser Kantischen Terminologie) ersetzt wird. Die Dinge an sich sind nämlich für Cohen, so gut wie die Phänomene, ein Erzeugnis des Kulturgebiete hervorbringenden Bewusstseins, ein Bestandteil in der Gesamtheit der Realitäten, und man darf darunter nicht das „objektive Innere“, welches mittelst subjektiver Denkformen nicht zu erkennen sei, verstehen. Noumena oder „Ideen“ giebt es viele, und Cohen charakterisiert sie als: „Gegenbild zum Sinnlichen“, „Aufgabe“, „Grenzbegriffe“ (insofern sie an der Grenze der Erfahrung entstehen und walten) und als „Wendepunkte des Geistes“. —

Im Schlusskapitel werden einige wesentliche Abweichungen Cohens von Kant nachgewiesen, und es wird festgestellt, inwiefern Cohens transscendentaler Idealismus der zu Beginn dieser Anzeige aufgestellten Anforderung an die Philosophie entspricht.

London. Franz Lindheimer.

Ascher, Maurice, Dr. Renouvier und der französische Neu-Kriticismus. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. XXII.) Bern, Sturzenegger, 1900. (55 S.)

Einer der bedeutendsten philosophischen Denker dieses Jahrhunderts ist unstreitig Charles Renouvier, der Begründer des französischen Neu-Kriticismus. Auf Kantischen Prinzipien baut Renouvier ein System von strengem Phänomenalismus auf. Mit Kantischen Waffen wird vernichtet, was Kant nach den Prinzipien seiner eigenen Lehre noch hätte vernichten müssen. Mit Kants Apriorismus übereinstimmend, versucht Renouvier die noumenale Metaphysik Kants aus seinem System zu verbannen und eine Lehre zu schaffen, die den Bereich menschlicher Erkenntnis nicht überschreitet. Kant giebt zu, dass wir die „Dinge an sich“ nicht kennen, aber

behauptet, dass wir sie uns als möglich denken können. Renouvier bestreitet überhaupt das Dasein von Dingen an sich. Kant behauptet nur, dass es uns unmöglich sei, die Metaphysik zu begreifen. Renouvier bestreitet überhaupt jede Metaphysik. Die Moral und Religion des französischen Neu-Kriticismus sind nicht nur auf das rein Ideale gerichtet, sondern sind auch praktisch ausführbar. Der Renouvier'sche Neu-Kriticismus nimmt auf das Leben und Treiben der Menschen Rücksicht und rechnet mit den Bedürfnissen und Notwendigkeiten des menschlichen Lebens, ja sogar mit den menschlichen Schwächen. — Es ist in der That Renouvier zum grossen Teil gelungen, eine Lehre zu schaffen, die innerhalb der Grenzen menschlichen Erkennens einzig die Wirklichkeit erklärt. — Trotz aller Abweichungen vom Haupt-Kriticismus bekennt Renouvier gleichwohl bei jeder Gelegenheit, wie sehr viel er seinem Meister Kant verdanke. Der Name Neu-Kriticismus allein beweist ja schon, dass Renouvier nur beabsichtigt, die Kantische Lehre umzuarbeiten, ohne ihre Thesen zu bestreiten.

Hamburg. Dr. M. Ascher.

v. Schoeler, Heinrich, Dr. Probleme. Kritische Studien über den Monismus. Leipzig, Engelmann, 1900. (VIII und 107 S.)

„Eigentlich unternehmen wir umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr, und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfasste wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges. Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen seine Handlungen, seine Thaten zusammen und ein Bild des Charakters wird uns entgegentreten.“ Dieser Ausspruch Goethes drückt wohl am vollendetsten das aus, was man Wirklichkeits-Philosophie nennen könnte — jenen Standpunkt, auf den sich mehr und mehr die Vertreter der Naturwissenschaften, besonders in unseren Tagen, gestellt haben, und der in der schroffen Abweisung aller Fragen nach den letzten Gründen der Dinge gipfelt. Für sie sind die Rätsel der Welt durch die moderne Naturforschung gelöst, und es giebt keine Probleme mehr.

Indes, sehen wir uns doch den obigen Goetheschen Satz etwas näher an — was lehrt er? Da wird von Wirkungen der Dinge und Handlungen der Menschen gesprochen: beide weisen aber auf Ursachen hin, denen sie entspringen! Nun wohl, diese selbständige Kraft in den Dingen ist es, was Kant als das An sich der Dinge bezeichnet hat, als das Realwesen der Natur, d. i. den ersten, inneren Grund alles dessen, was einem gegebenen Dinge notwendig zukommt, und in seiner unsterblichen Vernunftkritik enthüllt er die transcendentale Idealität unserer Vorstellungswelt durch den Nachweis, dass die Welt nicht ohne Rest in unseren Gedanken aufgeht. Kant zeigt ferner, dass dieser Realgrund der Natur unerforschlich ist, weil er ausserhalb der Grenzen alles Erfahrbaren liegt.

Die vorliegende Schrift stellt sich nun die Aufgabe, die angebliche Lösung der Welträtsel durch die Naturwissenschaft als eine illusorische zu entlarven und an der Hand einer sachkundigen Analyse ihrer Leistungen zu zeigen, wie in jedem Problem, dessen Lösung sie unternimmt, eben das als unauflösliches x stehen bleibt, was Kant tiefsinnig als das übersinnliche Substrat der Dinge bezeichnet hat.

Ein zweites Goethewort verdient hier angereiht zu werden, weil es beweist (entgegen der Annahme der Haeckelianer und übrigen Monisten, die sich so gern auf Goethe berufen), wie sehr die philosophischen Überzeugungen unseres Dichterfürsten sich im Grunde mit der Kantischen Philosophie berühren: „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals direkt erkennen: wir schauen es nur in seinem Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen: wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben, und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen!"

Wer denkt bei diesen Worten — die am Schluss des Faust noch einmal anklingen — nicht an die berühmten Untersuchungen Kants über das Verhältnis von Zweckvorstellung und Naturmechanismus in der „Kritik der Urteilskraft"?

Leipzig. Dr. Heinrich von Schoeler.

Aars, Kr. Birch-Reichenwald, Dr. Zur psychologischen Analyse der Welt. Projektionsphilosophie. Leipzig, J. A. Barth. 1900. (VI u. 295 S.)

In diesem Buche werden die subjektiven Funktionen, durch welche eine objektive äussere Wirklichkeit und die objektive Existenz erlebender Mitmenschen vorgestellt werden, einer Analyse unterworfen.

Zunächst wird dabei unterschieden zwischen den psychischen Elementen, deren Seiten, und den Formen ihres Zusammenseins, wie: 1. Vergleichen des Simultanen, 2. Auffassen der Succession, 3. Zustand der Erwartung, 4. Prozess der Assimilation und Symbolbildung.

Zweitens wird unterschieden zwischen dem einfachen Vergleichen subjektiver Erlebnisse, und denjenigen Prozessen der Symbolik und der Projektion, durch welche das Existierende erst den Erlebnissen gegenüber gestellt werden kann. Die äussere Wirklichkeit ist eine symbolische Idee, deren Wesen darin besteht, dass die erlebte Sache so vorgestellt wird, als ob ihre Dauer grösser wäre als die Dauer des einzelnen Erlebnisses, und spezieller gross genug, um zwei oder mehrere Erlebnisse zu verbinden. Die „Erhaltung des Stoffes" ist diejenige Vollendung dieser Projektion, durch welche die Dauer des projizierten Dinges unendlich gemacht ist. In der Idee der objektiven Wirklichkeit ist demnach die der objektiven Dauer oder der objektiven Zeit als symbolische Projektions-Idee eingeschlossen. Die des objektiven Raumes ebenso. Eine fernere symbolische Projektion ist die Idee, dass ausser mir noch etwas erlebt wird, dass fremde Wesen Erlebnisse haben. Diese Projektions-Idee ist in der Praxis mit der Idee des Gegenstandes verbunden, und zwar so, dass das fremde psychische Erlebnis als direkte Ursache der Handlung eines Lebewesens aufgefasst wird. Eine Form des „fremden Erlebnisses" sind auch die neuerdings vielfach angenommenen unterbewussten Erlebnisse der Ganglien-Systeme.

Eine dritte Projektion behauptet die Konstanz der Ursache der psychischen Erlebnisse. Ob diese als „Seele" bezeichnet wird, oder als „psychische Disposition" des Atoms, ist in erkenntnis-psychologischer Hinsicht gleichgiltig.

Im Gegensatz zu der Kantischen Philosophie des A priori wird also die Zeit nicht als eine einheitliche apriorische Form der Anschauung aufgefasst, sondern wird scharf unterschieden zwischen der subjektiven Dauer, als elementarer Seite des Erlebens, und der objektiven Zeit, als symbolischer Projektions-Idee. Ebenso wird der Raum nicht als einheitliche apriorische Form der Anschauung aufgefasst, sondern wird unterschieden zwischen der subjektiven Ausdehnung oder Entfernung, als elementarer Seite des Erlebens, und der Ausdehnung oder Entfernung der Gegenstände, dem objektiven Raume als symbolischer Projektions-Idee. Ferner wird gelehrt, dass Raum, Zeit und mit ihnen die sogenannten „Phänomene" gar nicht Erscheinung sind, weil sie eben symbolisch Vorgestelltes oder Projiziertes sind.

Die Projektionen, als „apriorisch", ausschliesslich auf die eingeborenen Eigenschaften der „Vernunft" oder der Seele zurückzuführen, ist nicht berechtigt und um so weniger geboten, als die Vernunft oder die Seele eben so wenig wie der Raum subjektiv gegeben, sondern wie dieser symbolisch Vorgestelltes oder Projiziertes ist.

Paris. Kr. B.-R. Aars.

Bibliographische Notizen.

Im Verlage von E. Günther in Leipzig erscheinen „Dr. Carl du Prels ausgewählte Schriften". Der I. Band, 1900 erschienen, enthält den Neudruck der schon 1889 erschienenen „Vorlesungen Kants über Psychologie, mit einer Einleitung über Kants mystische Weltanschauung": du Prel gab darin den Abdruck derjenigen Stellen aus den Pölitzschen Vorlesungen Kants über Metaphysik, welche sich auf die Psychologie beziehen, um den Nachweis zu liefern, dass Kant mit Swedenborg viel mehr übereinstimme, als man gewöhnlich annimmt. Eine Anzeige dieser Publikation aus der Feder des Herausgebers der KSt. findet sich in Steins Archiv f. Geschichte der Philosophie, Bd. IV, S. 721. — Der jetzt erfolgte Neudruck ist ohne die nötige Sorgfalt gemacht. Es fehlt z. B. die Angabe des Jahres, in welchem die Publication du Prels zum ersten Male erschien, u. A.

In der Yale University (New Haven) wurde am 27., 28. und 29. Dezember 1899 die 8. Versammlung der „American Psychological Association" abgehalten. In der „Philosophischen Sektion" der „Association" wurde u. a. eine Abhandlung „Kant's Doctrine of Apperception and the Use of the Categories" von Professor J. H. Hyslop vorgelegt.

Tiefgehende Untersuchungen über „Die Grundfragen der Ästhetik im Lichte der immanenten Philosophie" von Franz Marschner finden sich in der „Zeitschr. f. immanente Philos." Bd. IV, S. 1—56 u. 147—216. Die Ausführungen, die eine umfassende Kenntnis der einschlägigen

Litteratur verraten, nehmen allenthalben Bezugnahme auf Kant. Den „Höhepunkt Kantischen Denkens" sieht der Verf. „in jener transscendentalen Synthesis, der ursprünglichen Apperception, durch welche nicht bloss die Erkenntnistheorie zu ihrem Fundament, sondern auch die Einbildungskraft und mit ihr die Einheit sämtlicher Seiten des Bewusstseins zu ihrem Rechte kommt" (162).

Viele Auszüge aus Kants ethischen Schriften finden sich in der umfangreichen Anthologie: „Gut und Böse. Fragmente zur Ethik und Psychologie aus der Weltlitteratur, gesammelt und herausgegeben von Dr. Paul v. Gizycki. Berlin, Dümmler, 1900" (= Vom Baume der Erkenntnis III).

Im „Magazin für Litteratur", 1900, No. 5 und 6 ist ein Vortrag zum Abdruck gelangt, den Alma von Hartmann, die Gemahlin Eduard von Hartmanns, in einer Gesellschaft in Berlin über den Pessimismus gehalten hat. Kant wird zu den pessimistischen Philosophen gezählt: er habe die prinzipielle Befreiung der Sittlichkeit von allem eudämonistischen Beiwerk durchgeführt aus der pessimistischen Erkenntnis heraus, dass nicht in der Hingabe an eudämonistische Ziele sich die autonome Moral des Menschen bewähre, sondern in der Hingabe an das von der Vernunft geforderte Ideal. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Sittlichkeit und Glückseligkeit wird als eine pessimistische charakterisiert, in der „die Reform der Moral im pessimistischen Sinne im Keime geborgen" liege. Freilich habe Kant seinem Zeitalter darin Rechnung getragen, dass er sich zu einem transscendenten Optimismus flüchtete, ohne den damals der irdische Pessimismus keine Existenzerlaubnis erhalten hätte. Aber Kants eigene Lehre, dass nicht das Individuum sondern die Gattung den Zweck der Menschheit zu erfüllen habe, widerstreite seinem optimistischen Unsterblichkeitspostulat. — „Der Pessimismus ist so eng mit der Ethik verbunden, dass man sagen kann: es giebt keine Ethik ohne Pessimismus." Man vergleiche hierzu den Aufsatz von E. v. Hartmann selbst in unseren „Kantstudien", V, 1, S. 21—29: „Kant und der Pessimismus".

Théodore Ruyssen, den Lesern der „KSt." bekannt durch seine Teilnahme an der „Französischen Kontroverse über Kants Ansicht vom Kriege" (vgl. „KSt." IV, 1, 56 f.) hat unter dem Titel „La Guerre et la Paix d'après Kant" eine eingehende Darstellung der Kantischen Anschauung über diese Frage in der Monatsschrift „La Paix par le Droit" (Paris, A. Charles) veröffentlicht. In übersichtlicher Gruppierung der auf sein Thema bezüglichen Abschnitte analysiert der Verf. höchst sorgfältig, was Kant über Krieg und Frieden geäussert hat in der Rechtslehre, der Schrift zum ewigen Frieden, der Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, der Kr. d. Urt., der Abhandlung über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein u. s. w., dem Streit der Fakultäten. Durch Bezugnahme auf den Haager Kongress bekommt der Artikel zugleich den Reiz der Aktualität. Der Aufsatz war eine vorläufige Publikation aus einem kürzlich in der „Collection des grands philosophes" (bei Alcan in Paris) erschienenen grösseren Werke Ruyssens über Kant, auf das wir noch zurückkommen werden.

Die „Monatschrift für Wissenschaft des Judentums" bringt in ihrem 43. Jahrgang S. 385—400 u. 433—449 einen Beitrag von Hermann Cohen unter dem Titel: „Das Problem der jüdischen Sittenlehre. Eine Kritik von Lazarus' Ethik des Judentums." (Vgl. die Notiz in den „KSt." IV, 347/8.) Cohens Beurteilung ist sehr streng: insbesondere tadelt er scharf, dass Lazarus im Gegensatz zu seinem (allerdings unberechtigtem) Prinzip, unter Ausschluss aller nicht-jüdischen Philosophie und Kultur seine „systematische Ethik" allein aus dem „Gesamtgeist des Judentums" zu entwickeln, dennoch den „Grundgedanken des ganzen Buches, um keinen

härteren Ausdruck zu gebrauchen, Kant entlehnt" hat (392). Infolge dieser methodischen Unklarheit komme es, dass in Lazarus' Buche sowohl Gott, wie die Autonomie als Prinzip der jüdischen Ethik figuriere, und dass Gott und Autonomie, d. h. der Begriff Gottes und der des Menschen einander gleichgesetzt werden. „Die Ethik des Judentums hat damit aber das Prinzip der jüdischen Gotteslehre aufgegeben. Und der Gesamtgeist des Judentums hat sich zu einer Erweiterung verflüchtigt, in welcher seine Differenz vom Christentum verschwindet" (396). Cohen legt die Bedeutung des Kantischen Autonomieprinzips klar (398–400) und untersucht dann das Verhältnis der wissenschaftlichen Ethik zur Idee Gottes (433 ff.). In schneidender Kritik zeigt er dabei das Schwankende und Oberflächliche in der Lazarus'schen Kantauffassung sowohl wie in seiner Auffassung der jüdischen Glaubenslehre und Ethik.

Rinks Ausgabe der Kantischen Pädagogik ist in englischer Übersetzung erschienen. Das Buch trägt den Titel: Kant on Education (Über Pädagogik). Translated into English by Annette Churton. London, Kegan Paul & Co., 1899. (XIX u. 121 pp.) Der Übersetzung ist eine Einleitung von Mrs. Rhys Davids beigegeben, in der Kants Stellung innerhalb der pädagogischen Bewegung seiner Zeit und besonders Rousseau's Einfluss erörtert wird.

Über das Antinomienproblem äussert sich mit Bezugnahme auf die Kantische Lehre Heinrich Brömse in dem Aufsatz „Quelle und Weg des philosophischen Denkens" (Nord und Süd, Februar 1900, S. 259–266).

Im Verlag von Gräfe und Sillem in Hamburg ist ein im ärztlichen Bezirksverein St. Pauli-Eimsbüttel gehaltener Vortrag von Ad. Rauschenplat „Über den Idealismus" erschienen (1899, 29 S.). Der Verfasser, Darwinist, tritt lebhaft ein für den theoretischen und praktischen Idealismus im Anschluss an Rokitansky, Kant und Spinoza.

„Jacob Frohschammers Philosophisches System im Grundriss" nach seinen Vorlesungen veröffentlicht Albert Attensperger (Zweibrücken, Lachmann, 1899, 214 S.). S. 65 ff. wird Frohschammers Kategorienlehre entwickelt; Fr. stellt auch Wesen und Erscheinung, Endlichkeit und Unendlichkeit, sowie Zweckmässigkeit unter die Kategorien; die Ideen sind ihm das Wahre, das Gute, das Rechte und das Absolute.

„Das Pathos der Resonanz." Eine Philosophie der modernen Kunst und des modernen Lebens. Von Otto Lyon" (Leipzig, B. G. Teubner 1900, 202 S.). Ein etwas sonderlicher Titel, der offenbar im Gegensatz zu Nietzsche's „Pathos der Distanz" gebildet ist. „Resonanz" ist des Verf.'s Lieblingsausdruck statt Wechselwirkung; „Pathos" der Resonanz ist die ganz besonders lebhafte Empfindung dieser Wechselbeziehung aller Dinge, wie sie speziell im künstlerisch empfindenden und schaffenden Individuum zustande kommt. Der Verf. spricht nach Art des Rembrandtdeutschen von allem Möglichen und Unmöglichen, und kommt auch gelegentlich auf Kant, von dem er S. 72 ff. u. 96 mit grosser Hochachtung spricht.

Von Dr. Udo Gaede ist eine Broschüre erschienen: „Schillers Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Studien zur Entstehungsgeschichte" (Berlin, A. Duncker, 1899, 72 S.). Die Absicht des Verfassers ist, „die Entstehung der letzten und reifsten Arbeit der philosophischen Periode Schillers in ihren Grundzügen zu begreifen" (9). Die Bedeutung, die hierbei dem Kantstudium Schillers zufällt, wird gebührend gewürdigt (18 ff.). „Allerdings finden sich auch hier [d. h. in den Jugendwerken Schillers] Stellen, welche die künftige Gedankenbildung im Keime enthalten. Aber eben auch nur im Keime. Sie entfaltet sich zur vollen Blüte

erst auf dem Boden der Kantischen Philosophie. Mit dem Studium Kants beginnt für Schiller die Zeit der Reife. Auf ihm beruhen seine gesamten philosophisch-ästhetischen Schriften. Auf ihn haben wir auch die Entstehung der Begriffe Natur und Freiheit zurückzuführen" (18). Ausführlich geht Gaede darauf ein, wie sich Sch. von dem Kantischen Begriff des Naiven, den er in den Kalliasbriefen vertritt, losmacht und neben das „Naive der Überraschung", das bei Kant allein berücksichtigt ist, das „Naive der Gesinnung" stellt (23 ff.). Über die in bewusstem Gegensatz zu Kant, speziell zu dessen Lehre vom radikalen Bösen, entwickelte Theorie der „schönen Seele" vgl. S. 28.

„Das Zeitalter Kants und Goethes" heisst das erste Kapitel in der Schrift von Dr. R. Steiner „Welt- und Lebensanschauungen im neunzehnten Jahrhundert" (Bd. XIV des Sammelwerkes „Am Ende des Jahrhunderts, Rückschau auf 100 Jahre geistiger Entwicklung"), Berlin, S. Cronbach (167 S.) Das Kapitel zeigt, dass Steiner seit dem, was ihm „KSt." III, 132 ff. von Vorländer gesagt worden ist, nichts zugelernt hat. An einigen Stellen finden sich direkte Fehler, so wenn S. 24 gesagt ist: „Kant war bis in sein 45. Jahr gläubiger Anhänger Wolfs". Im Übrigen ist die Darstellung teilweise immerhin anregend; so sei z. B. auf folgende Stelle S. 57/8 hingewiesen: „Wie Kant das Wissen entthront hat, um für den Glauben Platz zu bekommen, so hat Fichte das Erkennen für wertlos erklärt, um für das lebendige Handeln, für die moralische That freie Bahn vor sich zu haben. Ein Ähnliches hat auch Schiller versucht. Nur nahm bei ihm die Stelle, die bei Kant der Glaube, bei Fichte das Handeln beanspruchte, die Schönheit ein."

Man findet nicht selten Kantiana in Schriften, in denen man sie auf den ersten Blick gewiss nicht suchen würde. So ist in dem Werke „Zur modernen Dramaturgie, Studien und Kritiken über das deutsche Theater" von Eugen Zabel (Oldenburg, Schulze, 1900, 544 S.) ein besonderer Abschnitt enthalten, betitelt: „Immanuel Kant auf der Bühne und im Leben" (S. 373—386). — Heinrich Landsberger (Pseudonym: Heinrich Lee) hat im Jahre 1894 in einem Lustspiel „Das Examen" Kant als komische Figur auf die Bühne gebracht! Im Gegensatz zu dieser wunderlichen Kantauffassung entwirft Zabel ein zwar nur skizzenhaftes, aber doch durch sichere Zeichnung charakteristisches Bild des Königsberger Philosophen nach seiner gesellschaftlichen Seite. Er giebt eine anschauliche Schilderung des (1893 abgebrochenen) Wohnhauses Kants, beschreibt seine Einrichtung und erzählt von dem Leben, das sich dort abspielte; er spricht von der finanziellen Lage Kants, und bei alle dem sagt er gar Vieles, was auch dem unbekannt sein mag, der in Kants Werken recht gut zu Hause ist. Mit besonderer Liebe erzählt Z. von den Mittagsgesellschaften, die in dem einfachen Speisezimmer abgehalten wurden. „Kants Mittagsgesellschaften waren fast ebenso berühmt wie seine *Kritik der reinen Vernunft*" (379). Eingehend bespricht Zabel das Dörstlingsche Gruppenbild, das sich eine solche Mittagsgesellschaft zum Thema genommen hat. Was Dörstling mit den Mitteln der darstellenden Kunst angestrebt hat, nämlich „Kant nicht nur als grossen Philosophen zu feiern, wie es das Standbild von Rauch thut, sondern in erster Linie seine ungewöhnlichen menschlichen Eigenschaften zu betonen" (386), das ist auch der Zweck der recht anziehend geschriebenen Schilderung Zabels, welche ursprünglich als Feuilleton der „Nationalzeitung" erschienen war, aber es sehr wohl verdient, auf diese Weise der Vergessenheit entrissen zu werden.

Über Kants Lehre von der Zweckmässigkeit der Natur als einem transscendentalen Prinzip der Urteilskraft finden sich Bemerkungen in der Abhandlung „Über die Grundlagen der ästhetischen Beurteilung der Säugetiere" von K. Möbius (Sitzungsberichte d. kgl. preuss. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin vom 15. März 1900). Mit Rücksicht auf Kants

Nachweis, dass wir „nur menschliche Zweckgedanken als Ursachen bestimmter Produkte kennen", zieht Möbius das Wort „erhaltungsmässig" zur Bezeichnung dauerbarer organischer Bildungen dem Ausdrucke „zweckmässig" vor. Erhaltungsmässiger Bau der Tiere ist indessen nicht identisch mit Schönheit derselben (166).

In der „Revue Philosophique" XXV, 4 (Avril 1900) findet sich S. 353—377 ein Artikel von Charles Dunan über „La première antinomie mathématique de Kant". Mit grossem Scharfsinn werden zunächst die Einwände zurückgewiesen, die von den Vertretern der Endlichkeit der Welt, besonders von Renouvier, erhoben worden sind, sodann diejenigen, die auf Grund neuerer mathematischer Theorien zu Gunsten ihrer Unendlichkeit, so z. B. von Couturat, geltend gemacht worden sind. Dunan vertritt durchaus die Position Kants, der er die Form giebt, dass sowohl Thesis wie Antithesis richtig sind, sofern man sie bloss nach dem betrachtet, was sie verneinen. Die richtig verstandene Thesis sagt: die Welt ist nicht unendlich, und die richtig verstandene Antithesis: die Welt ist nicht endlich. Nur kurz wird zum Schlusse darauf hingewiesen, dass, wenn auch die hier vorliegenden Ausführungen sich in völliger Übereinstimmung mit Kant befinden, doch auch wesentliche Differenzen in der beiderseitigen Auffassung des Problems bestehen. Denn wenn auch Dunan mit Kant der Überzeugung ist, dass sich die Lösung der ersten Antinomie aus der Betrachtung ergiebt, dass die phänomenale Welt nichts an sich, sondern etwas nur in Beziehung auf unser Bewusstsein Existierendes ist, so versteht doch Dunan diesen Satz in einer anderen, und zwar, den gegebenen Andeutungen nach, in einer sich näher an Fichte als an Kant anschliessenden Weise.

„Studien zur Einführung in die Philosophie auf Grund von bei Prof. Dr. Franz Erhardt gehörten akademischen Vorlesungen in eigenem Sinne bearbeitet von Dr. Rob. C. Hafferberg, Mitglied der Philosophischen Gesellschaft in Jena. Salvo errore" ist der Titel eines im Verlag von O. Rassmann in Jena erschienenen 127 Seiten starken Büchleins, in dem in 4 Kapiteln „Über Ursprung, Wesen und Bedeutung der Philosophie, sowie deren Beziehungen zu den Einzelwissenschaften", „Über die Einteilung der Philosophie und das Studium dieser Wissenschaft", „Über die Geschichte der Philosophie und das Studium derselben" und „Über die Weltanschauungen der Metaphysik und Naturphilosophie" gehandelt wird. Kants Lehren werden darin des öfteren erwähnt und in engem Anschluss an Erhardt besprochen. Vgl. besonders S. 10 (Begriff der Philosophie), 32 (Einteilung d. Ph.), 56—58 (Kants wichtigste Schriften), 70—72 (Erkenntniskritik), 77—89 (Apriorismus, besonders ausführlich Raum und Zeit), 94—97 (transscendentaler Idealismus), 106 (dynamische Erklärung der Materie).

„Nietzsche's Stellung zu den Grundfragen der Ethik genetisch dargestellt von Dr. Georg A. Tienes" ist Band XVII der „Berner Studien zur Philos. u. ihrer Gesch." (Bern, Steiger, 1899, 50 S.) betitelt. Nietzsche's Urteil über den kategorischen Imperativ wird herbeigezogen S. 29: N. findet es selbstsüchtig, *sein* Urteil als allgemeingiltig zu empfinden; dazu sei diese Selbstsucht blind, kleinlich und anspruchslos, weil sie verrate, dass der so Empfindende sich noch kein eigenes, eigenstes Ideal geschaffen hat. — Über Nietzsche's wechselnde Stellung zum Freiheitsproblem vgl. S. 40ff.

„Kant en het cosmologisch argument" ist der Titel einer Abhandlung von L. Regout in den Stud. op Gods., wetensch. en letterk. Geb. LI, 2, 1898. — Von demselben Verfasser ist in derselben Zeitschrift Geb. LII, 1, 1899 erschienen: „Kant's diepste gedachte".

In dem Werke: Le rationnel, Paris 1898, stellt Ch. Milhaud, dessen Angriff auf Kant wir I. 474 und 483 erwähnten, eine Theorie der rationalen Erkenntnis auf, welche nach Art vorkantischer Theorien eine prästabilierte Harmonie zwischen den rationalen Ideen und der Realität poniert.

Dr. Paul Carus, der verdiente Herausgeber des „Monist", welcher in Amerika bei mehrfachen Gelegenheiten energisch für die Kantische Philosophie eingetreten ist, hat sich in den letzten Jahren auf vergleichende Religionsforschung geworfen, nicht bloss aus rein theoretischem Interesse, sondern zugleich in der praktischen Absicht, eine neue synthetische und universale Weltreligion — eine Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft — dadurch vorzubereiten. Mag diese Hoffnung auch, um mit Kant zu reden, ein „Abenteuer der Vernunft" sein, so verdient ihre energische Verfolgung durch Carus doch alle Anerkennung. Unter diesen religionsgeschichtlichen Studien können diejenigen, die sich auf die chinesische Religion und Philosophie beziehen, im jetzigen Augenblick, wo die ganze Welt sich mit China beschäftigt, besonderes Interesse erwecken. Im Jahre 1898 veröffentlichte Carus eine Studie: „Chinese Philosophy" (Chicago, Open Court Publishing Company), welche schon eine sehr gründliche Beschäftigung mit diesem Thema verriet und welche sogar von dem „Tsungli Yamen" eine offizielle Anerkennung erhielt. Schon damals stellte Carus Lao-tze über Confucius. Eine spätere Publikation ist ganz dem Lao-tze gewidmet: „Lao-tze's Tao-teh-King. Chinese and english" (in demselben Verlag). Es ist dies eine handliche Ausgabe des berühmten Buches Tao-teh-King, wörtlich: Vernunft-Tugend-Kanon, auf 345 Seiten, mit wörtlicher englischer Übersetzung. Tao = Vernunft entspricht etwa dem griechischen λόγος und enthält nach der Meinung von Carus auch Elemente dessen, was Kant die „reine Vernunft" nennt. Eine Prüfung dieser Parallele können wir nicht vornehmen und machen nur auf das interessante Faktum aufmerksam, dass Lao-tze die Vorschrift giebt: Vergieb Böses mit Gutem.

Neue Kantlitteratur.

Ausser den unter den Rubriken: Recensionen, Litteraturbericht, Selbstanzeigen, Bibliographische Notizen, Zeitschriftenschau u. s. w. schon bisher besprochenen Publikationen. Nebst einigen Nachträgen aus früheren Jahren.

— Einzelbesprechung vorbehalten. —

I. Direkte Kantlitteratur.

a) Neue Ausgaben der Schriften von Kant.

Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wissenschaften. Bd. XI. Zweite Abteilung: Briefwechsel. II. Bd. (1789–1794). Herausgegeben von R. Reicke. Berlin, Reimer, 1900, 517 S.

Kant, I. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, siehe unter Höfler.

Kant, I., Cosmogony, s. unter W. Hastie.
— Eternal Peace, Translated by F. Trueblood. Boston, American Peace Society.
— Dreams of a Spirit-Seer, illustrated by Dreams of Metaphysics. Translated by Emanuel F. Goerwitz and edited, with an Introduction and Notes by Frank Sewall („The Philosophy at Home Series" No. 13). London, Swan Sonnenschein & Co. New York, Macmillan, 1900, XI u. 162 S., davon 33 S. Introduction.
— Marzenia Jasnowidzacego, wytlumaczone przez marzenia metafizyki (Polnische Übersetzung der „Träume eines Geistersehers . . . ."). Warszawa, Verlag des „Przeglad Filozoficzny" 1898.

b) Publikationen über Kant.

Boll, F. Ein unbekannter Brief und ein akademisches Gutachten Kants. Beil. z. Münch. Allg. Z. vom 27. Okt. 1900 (No. 247).
Brief an Penzel vom 12. August 1777. — Gutachten, betr. den akademischen Senat.
Bollert, M. Materie in Kants Ethik. Arch. f. Gesch. d. Philos. XIII, 4 (Neue Folge VI, 4) S. 483—501.
Budde, K. Die Theorie der Seelenvermögen nach Kant, Herbart, Lotze u. Beneke. Pädag. Abh. N. F., II. Bd. 9. H. Bielefeld, Helmich 1898.
Carus, P. Kant and Spencer. [The Religion of Science Library No. 40.] Chicago, The Open Court Publ. Co. 1899, 105 p.
Chiesa, L. La base del Realismo e la Critica Neo-Kantiana. Roma, Desclée Lefebvre 1900.
Delacroix. Quae Schulzius in suo Aenesidemo contra Kantium arguerit. Thèse. Paris 1900.
Delbos, V. Les Idées de Kant sur la Paix perpétuelle. „La Nouvelle Revue" CXIX, 3 (1. VIII. 1899), Paris 1899.
— Le kantisme et la science de la morale. Revue de Métaph. et de Morale VIII, 2. 135—144, Mars 1900.
Denis, Ch. De l'influence de la philosophie de Kant et de celle de Hegel sur la critique historique appliquée aux origines chrétiennes. (Rapport présenté au „Congrès international de l'histoire des Religions" à Paris.) „Annales de Philosophie Chrétienne" 71e Année, Octobre 1900, p. 95—106.
Dick, S. M. The Principle of Synthetic Unity in Berkeley and Kant. Lowell (Mass.), Morning Mail Co.
Diestel, G. Zwei bisher unbekannte Kant-Bildnisse. (Mit Abbildung des Pless'schen und des Rosenthal'schen Kantbildes.) „Illustrierte Zeitung" No. 2965. 26. April 1900.
Dorner, A. Schleiermachers Verhältnis zu Kant. Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1901. Heft 1. S. 5—75 (Okt. 1900), Gotha, F. A. Perthes.
Duproix, J. Charles Secrétan et la Philosophie Kantienne. Paris, Fischbacher 1900, 89 S. (Extrait de la Revue de théologie et de philosophie.)
Eucken, R. Der Papst und die Kantische Philosophie. Beil. z. Allg. Zeitung No. 255. München, 7. Nov. 1900.
Ferro, A. A. La Critica della Conoscenza di E. Kant e H. Spencer. Savona, Tip. Bartolotto e C., 1900, 80 p.
Fischer, Kuno. Geschichte der neueren Philosophie, V, 2. Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik, 4. Aufl. Heidelberg, Winter 1899, XVI u. 640 S.
Flügel, O. Kant und der Protestantismus. Ztschr. f. Philos. u. Pädag. VI, 6, S. 433—469, 1899.
Gaultier, J. de. De Kant à Nietzsche, im „Mercure de France" XXXII, 719 ff., auch separat erschienen als „Seconde Edition". Paris, Société du Mercure de France 1900, 354 S.
Gemelli, A. Il problema della conoscenza e le scuole Critica, Positiva e Neo-Critica. Catanzaro 1899.
Gerlach, O. Kants Einfluss auf die Socialwissenschaft in ihrer neuesten

Entwicklung. Gedächtnisrede, gehalten in der Kantgesellschaft zu Königsberg am 22. April 1899. Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissenschaft, 1899, 4, S. 644—663, Tübingen, Laupp.

Goldschmidt, L. Kants „Widerlegung des Idealismus". „Archiv f. syst. Philos." V, 4 und VI, 1, S. 420—453 und 28—62, 1899 und 1900.

— Marginalien und Register zu Kants Kr. d. r. V. von G. S. A. Mellin. Neu herausgegeben und mit einer Begleitschrift „Zur Würdigung der Kritik der reinen Vernunft" versehen. Gotha, Thienemann 1900.
XXVI S. (Vorwort). 167 S. (Begleitschrift). 189 S. (Mellins Text).

Goldstein, Ludwig. Das Kanthaus. Königsb. Hartungsche Zeitung, Sonntagsbeilage vom 7. März 1897.

Goujon, H. Les Kantistes français: 1. M. Rabier et la psychologie. 2. M. Liard et la métaphysique. Revue des sciences ecclésiastiques, juin — septembre 1900.

Hastie, W. Kant's Cosmogony as in his Essay on the Retardation of the Rotation of the Earth and his Natural History and Theory of the Heavens with Introduction and Appendices edited and translated. Glasgow, MacLehose 1900, CIX und 205 p.

Höfler, A. Immanuel Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Neu herausgegeben mit einem Nachwort: Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik. (Veröffentlichungen der Philos. Gesellschaft a. d. Univers. zu Wien, Bd. III.) Leipzig, Pfeffer 1900.
104 S.: Kants Text. 168 S.: Höflers „Nachwort".

Jaskulski, C. Über den Einfluss der vorkritischen Ästhetik Kants auf Herder. Ztschr. f. d. österr. Gymnasien 1900, H. III. S. 193—222.

Katzer, E. Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie und ihre Lösungsversuche bei Kant. Neues Sächsisches Kirchenblatt VII, 47 und 48, 25. Nov. u. 2. Dez. 1900.
Mit Beziehung auf A. Schweitzer, W. Mengel, E. Marcus und M. Wartenberg.

Kirchmann, J. H. v. Erläuterungen zu Kants Religion innerh. d. Gr. d. bl. V., 2. Aufl. (Philos. Bibl. No. 57), Leipzig, Dürr 1900.

Koppelmann, W. Ein neuer Weg zur Begründung der Kantischen Ethik und der formalistischen Ethik überhaupt. „Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr." 117, 1, S. 1—37, 1900.

Kronenberg, M. Kant, sein Leben und seine Lehre. Ins Russische (verkürzt) übersetzt von W. Schtschiglew. St. Petersburg, Bibliothek Popow No. 10, 1898. 121 S.

Kügelgen, C. v. Stimmen der Väter: Kant. „Die christliche Welt" XIII, No. 31, Marburg i. H., 3. August 1899.

Marcus, E. Versuch einer Umbildung der Kantschen Kategorienlehre. Vrtljhrschr. f. w. Philos., XXIV, 4, S. 393—446, 1900.

Mead, E. D. Kant's „Eternal Peace", Boston, Peace Crusade Committee, 11 p. (sep. abgedr. aus: The New England Magazine, June 1896).

Medicus, F. Eine neue Kant-Ausgabe. Beil. z. Allg. Zeitung, München, 27. Apr. 1900, No. 96.

— Kants Briefwechsel von 1789—1794. Beilage z. Allg. Zeitung, München, 20. Dez. 1900. No. 291.

[**Mehring, Franz.**] 1. Kant und der Sozialismus. 2. Die Neukantianer. „Die Neue Zeit" (Stuttgart, Dietz), 7 u. 14. April 1900.

Mellin, G. S. A. Marginalien s. unter Goldschmidt.

Menzer, P. Eine neue Kant-Ausgabe. „Deutsche Rundschau", Oktober 1900, 2 S.

Mercier, D. Les deux Critiques de Kant 2e édit., Louvain, 1898. [Extrait des „Annales de Philosophie Chrétienne" de 1891.]

Natorp, P. Kant oder Herbart? Eine Gegenkritik. „Die Deutsche Schule" (Rissmann), III, 7 u. 8. Berlin u. Leipzig, Klinkhardt 1899.

Nedow, Alexis. Plechanow versus Ding an sich. Sozialistische Monatshefte, März 1899, S. 104—112.

Neumann, A. Der Philosoph des Protestantismus. „Der Protestant" III, No. 31. Berlin, 5. August 1899.

Paulsen, Friedr. Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Zweite und dritte Auflage. Stuttgart, Frommann 1900.

Paulsen, Paul. Kant und die Grundlagen seiner Philosophie. Allg. konserv. Monatsschr. f. d. christl. Deutschl., Okt. 1899, S. 1047—1059.

Perlmutter, Ab. Die Kantische Lehre von der Causalität und die Max Nordau'sche Auffassung derselben. Leipzig, O. Mutze, 1899, 16 S.

Perry, R. B. The Abstract Freedom of Kant. „The Philosophical Review" IX, 6, p. 630—647. November 1900.

Pesch, T. (S. J.) Kant et la science moderne. (Traduit de l'Allemand.) Paris, Lethellieux 1899.

Peterson, J. B. Kant's theory of the „forms of thought". Bibliotheca Sacra 56, 440—454, 1899.

Plechanow, G. Materialismus oder Kantianismus. „Die Neue Zeit" 1898/99, No. 19 und 20.

Rappoport, Ch. Le Matérialisme de Marx et l'Idéalisme de Kant. (Extrait de la „Revue Socialiste".) 1900, 16 p.

— Kant était-il „un sophiste bourgeois"? Réponse à Paul Lafargue. (Extrait de la „Revue Socialiste".) 1900, 13 p.

Ritter, Chr. Irrtümer gegen Kant und Darwin. „Die Kritik" (hrsg. v. R. Wrede), XV, 4, Berlin, 1900 S. 153—159.

— Kants Idee des Ewigen Friedens — eine Ironie? „Die Kritik", (hrsg. v. R. Wrede), Bd. XV, H. 11 u. 12, Berlin 1900, S. 485—494, 538—551.

Romundt, H. Kants schiedsrichterliche Stellung zwischen Plato und Epikur. Monatshefte d. Comenius-Gesellschaft IX, 5 und 6, S. 129—145, Berlin, R. Gaertner 1900.

Ruyssen, Th. Kant. (Collection „Les grands philosophes"), Paris, F. Alcan 1900, XI und 391 p.

Sasao, K. Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant. (Abhandl. z. Philos. und ihr. Gesch., hrsg. v. B. Erdmann, XIII.) Halle, Niemeyer 1900, 71 S.

Schlapp, O. Die Anfänge von Kants Kritik des Geschmacks und des Genies 1764 bis 1775. Erster Teil einer Untersuchung über Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kr. d. Urt. Strassburger Diss. 1899, XII und 116 S.

Schöndörffer, O. Kants Briefwechsel, Band I, 1747—1788. Altpr. Monatsschr. XXXVII, 5 u. 6, S. 435—475. Königsberg i. Pr. 1900.

Schurman, J. G. Kant's Theory of the A Priori Forms of Sense. The Philos. Review VIII, 1 und 2, p. 1—22, 113—127, 1899.

— Kant's A Priori Elements of Understanding. The Philos. Review VIII, 3, 4, 5, p. 225—246, 337—356, 449—464, 1899.

Séailles, Gabriel. La Liberté et la Morale de Kant. Revue des Cours et Conférences, 20 et 27 avr. 1899. — La Morale de Kant. Le Bien moral. ibid. 25 mai et 15 juin 1899. — La Morale de Kant. Le Sentiment moral. ibid. 23 novembre 1899. — La Méthode de Kant. ibid. 21 décembre 1899.

Sewall, F. and Goerwitz, E. F. „Dreams of a Spirit-Seer" by Kant, siehe unter Kant.

Siegel, C. Versuch einer empiristischen Darstellung der räumlichen Grundgebilde und geometrischen Grundbegriffe mit bes. Rücksicht auf Kant und Helmholtz. „Viertelj. f. w. Philos." XXIV, 2, S. 197—266, 1900.

Simon, J. S. Die Kritik der Grundgedanken nach Kant, Budapest 1898.

Syndicus, Fr. Kantiana. „Divus Thomas" VI, 25—26, 1898.

Titius, A. Luthers Grundanschauung vom Sittlichen, verglichen mit der Kantischen. Vorträge d. theol. Conferenz zu Kiel, Heft 1, 21 S. Kiel, Marquardsen 1899.

Tolver Preston, S. Comparison of Some Views of Spencer and Kant. Mind, New Series, No. 34, p. 234—239, April 1900.

Vaihinger, H. Recension von F. Paulsen, Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre, Philos. Review VIII, 3, 1899, p. 300—305.

— Kant — ein Metaphysiker? Tübingen, J. C. B. Mohr 1900. Aus den

„Philos. Abhandlungen", Chr. Sigwart zu seinem 70. Geburtstage gewidmet. S. 135—158.

Vorländer, K. Zurück auf Kant! in: „Ethische Kultur", VII, No. 22, 24 u. 26, 1899.

— Eine „Socialpädagogik" auf Kantischer Grundlage. „Ztschr. f. Ph. und philos. Kritik" 114. Bd., 1899.

— Kants Briefwechsel bis 1788. „Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr." 117, 1, S. 94—110, 1900.

Volkelt, J. Eine Kantische Idealpädagogik. „Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, Gesch. und deutsche Litteratur u. f. Pädagogik", III. Jahrg., Leipzig, Teubner 1900.
Recension von P. Natorps „Sozialpädagogik".

Warda, A. Kants Bewerbung um die Stelle des Subbibliothekars an der Schlossbibliothek. „Altpreuss. Monatsschr." XXXVI, H. 7 u. 8, 1899.

— Eine historische Kant-Silhouette. (Mit Abbildung.) „Altpr. Monatsschr." XXXVII, 1 u. 2, 1900.

— Der Entwurf des Briefes von Kant an Maria von Herbert. „Altpreuss. Monatsschr." XXXVII, 1 u. 2, 1900, S. 88—97.

— Zwei Briefentwürfe Kants. „Altpreuss. Monatsschr." XXXVII, 3 u. 4, 1900, S. 306—331.
An Hellwag u. an den Fürsten Beloselsky.

Zart, G. Immanuel Kants Witz und Satire. Humor und Ironie. Unterhaltungsblatt des „Reichsboten", I. Quartal, 1900, S. 37/38 u. 44—46.

Aus den „Kantstudien" wiederabgedruckt.

Adickes, E. Kant contra Haeckel. Erkenntnistheorie gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus. Berlin, Reuther & Reichard 1901. 129 S.
Erweiterter Sonderabdruck.

Bergmann, J. Zur Lehre Kants von den logischen Grundsätzen. Siehe desselben: Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie. Marburg, Elwert 1900, S. 42 ff.

Paulsen, F. Kants Verhältnis zur Metaphysik. Berlin, Reuther & Reichard 1900, 37 S.

— Kant der Philosoph des Protestantismus. Siehe desselben: Philosophia militans. Gegen Naturalismus und Klerikalismus. Berlin, Reuther & Reichard 1901.

Tocco, F. L'Opera postuma di E. Kant. „Rivista Filosofica" Anno I. (XIV), Vol. II. (1899), Fasc. 4⁰ e 5⁰, p. 33—77.

Vorländer, K. Kant und der Sozialismus unter bes. Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerh. des Marxismus. Berlin, Reuther & Reichard 1900, 69 S. Erweiterter Sonderabdruck.

Watson, J. The Cartesian Cogito ergo sum, and Kant's Criticism of rational Psychology. Siehe desselben: An Outline of Philosophy. Glasgow, MacLehose 1898, S. 391 ff.

Anonyma.

Goethes Verhältnis zu Kant. „Chronik des Wiener Goethe-Vereins" XIII 7 u. 8, Wien, 15. Juni 1899.

Kant and Swedenborg. The New Church Messenger 6. Januar 1897. p. 11 ff.

Swedenborg and Kant. The New Church Messenger 1900, S. 261—262.
Mit Bezug auf „Kantstudien" IV, H. 2 u. 3, S. 333—335.

Swedenborg's Influence on Kant. The New Philosophy II, 3, Urbana, Ohio, March 1899.

Zwei neu aufgefundene Kantbilder (mit Abbildung des Pless'schen Bildes). „Die Umschau" IV, 1, 1. Jan. 1900.

II. Indirekte Kantlitteratur.

a) Mit näherer Beziehung auf Kant.

Adickes, E. Philosophie und Theologie 1897 in den „Jahresberichten für

neuere deutsche Litteraturgeschichte". VIII. Band (1897), Stuttgart, Göschen, 1900. 22 S.
432 Nummern, darunter unter No. 23 bis 69 auf Kant bezüglich.

Adickes, E. German Philosophy during the Years 1896—1898. Reprinted from the „Philos Review" VIII, 3 und 4, 1899, p. 273—289, 386—410.

Barthauer, W. Optimismus und Pessimismus im Buche Koheleth. Hallenser Diss. 1900, 92 S.
S. 56—63: Kants Kritik des Optimismus.

Baumeister, A. Von Schillers geistiger Eigenart. Ein Vortrag. Bes. Beilage des Staats-Anzeigers f. Württemberg, Stuttgart, 2. November 1899.

Berdiajew. Fr. A. Lange und die kritische Philosophie in ihren Beziehungen zum Socialismus. Die Neue Zeit, No. 32—34, 1900.

Berger, A. E. Sind Humanismus und Protestantismus Gegensätze? Leipzig, Buchh. d. ev. Bundes von C. Braun 1900.
Mit enger Beziehung auf Kant.

Bergmann, J. Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie. Marburg, Elwert 1900, VIII und 483 S.
42 ff.: Zur Lehre Kants von den logischen Grundsätzen u. v. A., bes. zu Kants Ethik.

Bolland, G. J. P. J. Ueber Hegel. „Tweemaandelijksch Tijdschrift" 1898, 38—97 u. 234—292.
Mit besonderer Beziehung auf Kant.

Brande, M. Die Elemente der reinen Wahrnehmung. Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie. Diss. Freiburg i. B. 1899, 222 S.

Brunschvieg, L. Introduction à la Vie de l'Esprit. Paris, Alcan 1900, 175 p.

Chamberlain, H. St. Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 2. Aufl. München, Bruckmann 1900, XVI u. 1032 S.
S. 858—946: Weltanschauung und Religion von Franz v. Assisi bis zu Immanuel Kant; 942—946: Christus und Kant.

Damm, Oskar. Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie. Darstellung und Kritik (Diss. Halle). Halle, Kämmerer & Cie. 1900.
S. 18 f., 59 f., 130 ff.: Verhältnis zu Kant.

Dauriac, L. Criticisme et Monadisme. Revue philosophique XXV, 7, 1900, p. 18—32.

Delbos, V. La Nouvelle Monadologie par Ch. Renouvier et L. Prat. „Revue Universitaire" VIII, 4, p. 372—376, Paris, Armand Colin et Cie. 1899.

Diem, U. Das Wesen der Anschauung. Ein Beitrag zur psychologischen Terminologie. Berner Studien z. Philos. u. ihr. Gesch. (hrsg. v. L. Stein), Bd. XIX. Bern, Sturzenegger 1899, 147 S.
S. 13—19: Kants Auffassung der Anschauung.

Duboc, J. Die Lust als sozialethisches Entwicklungsprinzip. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik. Leipzig, Wigand 1900, XI u. 247 S.
S. 232—247: Kant und der Eudämonismus.

Elsenhans, Th. Theologischer Jahresbericht. Bd. XIX, 3. S. 731—774, Ethik (1899), Berlin, Schwetschke 1900.
Passim: Kantiana.

Fischer, Kuno. Geschichte der neueren Philosophie. Bd. VI, Fichte (3. Aufl.), Bd. VII, Schelling (2. Aufl.), Bd. VIII, Hegel (Lieferung 1—7), Heidelberg, Winter 1898—1900.

Flügel-Just-Rein. Herbart, Pestalozzi und Herr Professor Paul Natorp. S.-A. a. d. Ztschr. f. Philos. u. Pädag., Langensalza, Beyer 1899.

Hoenigswald, R. Ernst Haeckel, der monistische Philosoph. Eine kritische Antwort auf seine „Welträtsel". Zweite Auflage. Leipzig, Avenarius 1900.

Husserl, E. Logische Untersuchungen. I. Teil: Prolegomena zur reinen Logik. Halle a. S., Niemeyer, 1900, 257 S.
S. 213 ff.: Anknüpfung an Kant.

Ivanoff, Ch. Darstellung der Ethik J. G. Fichtes im Zusammenhang mit ihren philos. Voraussetzungen. (Leipziger Diss. 1899.) Leipzig, Kössling 1900, 78 S.
S. 1—8: Kant und Fichte.

Kennedy, J. H. Gottesglaube und moderne Weltanschauung. Berlin, Reuther & Reichard. XVI u. 214 S.
Abschnitt VI: Kant und der moralische Gottesbeweis.

Kleinpeter, H. Erkenntnislehre und Naturwissenschaft in ihrer Wechselwirkung. Programm. Wien und Teschen, Druck von K. Prochaska 1900.

— Zur Ignorabimusfrage. Beil. z. Allg. Zeitung 1900, No. 111. München, 15. Mai.

Kronenberg, M. Der Revisionsprozess des Sozialismus. „Ethische Kultur" VIII, 40, S. 313—316, 6. Okt. 1900.
Mit bes. Beziehung auf K. Vorländer, Kant und der Sozialismus.

Liebmann, O. Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie, 3., verbess. u. vermehrte Aufl., Strassburg, Trübner 1900, 722 S.

— Geist der Transscendentalphilosophie. „Gedanken und Thatsachen" II, 1. Strassburg, Trübner 1901, 90 S.

Lipsius, F. R. Die Vorfragen der systematischen Theologie. Mit bes. Rücksicht auf die Philosophie Wilh. Wundts. Freiburg i. B., Mohr 1899, VII u. 119 S.
S. 11—17: Der transsc. Idealismus; 52—56: Die Vernunftmoral; 76—82: Die sittliche Freiheit.

Milhaud, G. Essais sur les conditions et les limites de la certitude logique. Deuxième Edition. Paris, F. Alcan 1898.
p. 148—232: Kant.

Möbius, P. J. Ueber Schopenhauer. Mit 12 Bildnissen. Leipzig, J. A. Barth 1899, 264 S.
Schopenhauers Verhältnis zu Kant.

Müller, J. Jean Pauls philosophischer Entwicklungsgang. Arch. f. Gesch. d. Philos., XIII, 2 u. 3, 1899, S. 200—234 u. 361—401.
S. 373 ff.: Jean Paul unter dem Einfluss Kants und Jacobis.

Natorp, P. Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf Grundlage der Gemeinschaft. Stuttgart, Frommann 1899, VIII u. 352 S.

— Willensbildung. Encyclopäd. Handbuch d. Pädagogik, herausg. v. W. Rein. Bd. VII. Langensalza, Beyer 1899, S. 639—645.

O'Mahony. Reason's synthetic Judgments. The Irish Ecclesiastical Record. März 1898.

Paulsen, F. Ernst Haeckel als Philosoph. S.-A. a. d. Preuss. Jahrbüchern Bd. 101, H. 1, S. 29—72.
S. 57 ff: Kant und die Kantische Philosophie.

Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstage, 28. März 1900, gewidmet von Benno Erdmann, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Ludwig Busse, Richard Falckenberg, Hans Vaihinger, Alois Riehl, Wilhelm Dilthey, Eduard Zeller, Heinrich Maier. Tübingen, Mohr 1900, 248 S.
S. 11—58: Windelband, Vom System der Kategorien; S. 133—158: Vaihinger, Kant — ein Metaphysiker?

Posch, E. Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung VII. Vierteljahrsschr. f. w. Philos. XXIV, 3, S. 281—298.
S. 287 ff: Kant.

Renouvier, Ch. et Prat, L. La Nouvelle Monadologie. Paris, Armand Colin et Cie. 1899, 546 p.

Renouvier, Ch. Les dilemmes de la métaphysique. Paris, Alcan 1900.

Rethwisch, E. Die Bewegung im Weltraum. Kritik der Gravitation und Analyse der Axendrehung. 3. Aufl. Berlin, Schneider & Co. 1899, IV u. 172 S.
S. 104—109: Kants Kosmogonie.

— Aufsätze und Tagesschriften. Leipzig, Strauch 1899, 319 S.
22 ff. u. 40 ff.: Kant.

Robins, E. P. Some Problems of Lotze's Theory of Knowledge. Edited with a Biographical Introduction by J. E. Creighton. New York, Macmillan 1900, III und 108 p.
p. 32—51: Lotze and Kant.

Scheibe, M. Theologischer Jahresbericht, Bd. XIX, 3, S 561—652. Religions-

philosophie u. prinzipielle Theologie (1899). Berlin, Schwetschke 1900.
S. 620—630: Kantiana.

Schellwien, R. Wille und Erkenntnis. Philos. Essays. Hamburg, Jansen 1899.
S. 95—109: Der Wille in der kritischen Philosophie.

Schmidt, H. Der Kampf um die „Welträtsel". Ernst Haeckel, die „Welträtsel" und die Kritik. Bonn, Strauss 1900. VII u. 64 S.
S. 43—48: Spinoza und Kant.

Schultze, Fritz. Der Zeitgeist in Deutschland, seine Wandlungen im 19. und seine mutmassliche Gestaltung im 20. Jahrhundert. Leipzig, Günther 1900 (1894).
S. 19—75: Kant und die Kantische Bewegung, Fichte, Schiller u. s. w.

Thilly, F. Introduction to Ethics. New York, Ch. Scribner's Sons 1900. XI u. 346 p.
p. 41. 60—64. 133—134. 200—203: Kant.

Volkelt, J. Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Frommanns Klassiker der Philos. X. Stuttgart, Frommann 1900, 392 S.

Watson, J. An Outline of Philosophy with Notes historical and critical. 2nd. Ed. Glasgow, MacLehose 1898. XXII u. 489 p.
p. 391 ff.: „The Cartesian Cogito ergo sum, and Kant's Criticism of rational Psychology", und Vieles Andere.

Windelband, W. Geschichte der Philosophie. Zweite durchgesehene und erweiterte Aufl. Tübingen-Leipzig, Mohr-Siebeck 1900, 571 S.
S. 434—462: Kants Kritik der Vernunft.

Woltmann, L. Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus. Düsseldorf, Michels 1899, 397 S.
Hume und Kant.

— Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der Marxistischen Weltanschauung. Düsseldorf, Michels 1900, IX u. 430 S.
S. 31—89: Die Prinzipien der kritischen Philosophie; 295—297: Die Rückkehr zu Kant; 305—321: Engels' Kritik des Kantischen „Ding an sich".

Wurzbach, Wolfgang v. Gottfried August Bürger. Sein Leben und seine Werke. Leipzig, Dieterich (Weicher) 1900.
S. 238—240: Beschäftigung mit der Kantischen Philosophie.

b) Mit entfernterer Beziehung auf Kant.

Barth, P. Welche Beweggründe giebt es zum sittlichen Handeln? Hochschul-Vorträge für Jedermann, Heft XV. Leipzig, Seele 1899, 19 S.

— Fragen der Geschichtswissenschaft. Vierteljahrsschr. f. w. Philos. XXIII, 3, S. 323—359, 1899.

Bullaty, E. Das Bewusstseinsproblem, erkenntniskritisch beleuchtet und dargestellt. Archiv. f. syst. Philos. VI, 1, 1900, S. 64—118.

Cossmann, P. N. Elemente der empirischen Teleologie. Stuttgart, Zimmer 1899, 132 S.

— Ueber Goethes Natur-Teleologie. „Euphorion" V, 694 ff., 1899.
Goethe und Kant.

Eisler, R. Grundlagen der Erkenntnistheorie. Leipzig, Schnurpfeil 1900, 173 S.

Evers, M. Deutsche Sprach- und Litteraturgeschichte im Abriss. I. Teil. Berlin, Reuther & Reichard 1899, XX u. 284 S.
§ 404: Kant.

Goerth, A. F. Dittes in seiner Bedeutung für Mit- und Nachwelt. Leipzig, Klinkhardt 1899.
Dittes' Verhältnis zu Kant.

Goldstein, J. Untersuchungen zum Kulturproblem der Gegenwart. Jenaer Diss. 1899, 94 S.

Gramzow, O. Friedrich Eduard Benekes Leben und Philosophie. Berner Studien z. Philos. u. ihr. Gesch. (hrsg. v. L. Stein). Bd. XIII. Bern, Steiger 1899, 284 S.

Grote, J. Exploratio Philosophica. Part I (2nd ed.), 258 S. u. II (1st ed.), 340 S. Cambridge. University Press Warehouse, London, C. J. Clay and Sons 1900.

Hart. J. Der neue Gott. Leipzig, Diederichs 1899, 350 S.

Hölder. O. Anschauung und Denken in der Geometrie. Akad. Antrittsvorlesung. Leipzig. B. G. Teubner. 1900.

Jouffret. M. Poèmes idéalistes Marseille. La Vie Provençale. 1900. 130 S.
p. 71: A Kant (Sonnet).

Leixner. O. v. Geschichte der deutschen Litteratur. 5. Aufl. Leipzig. W. Spamer 1899.
S. 611 ff: Kant (nebst dem Döbler-Raabschen Bilde).

Lutoslawski. W. Z Dziedziny Mysli („Aus der Welt der Gedanken"). Warszawa i Kraków. J. Fiszer 1900. XVI u. 344 S.
S. 139. 149. 166: Kant.

Mac Cracken. J. H. Jonathan Edwards Idealismus. Hallenser Diss. 1899, 80 S.

Magill. R. Der rationale Utilitarismus Sidgwicks oder seine Vereinigung des Intuitionismus und des Utilitarismus. Jenaer Diss. 1899, 75 S.
S. 70 ff.: Verhältnis Sidgwicks zu Kant.

Mercier. D. Les Origines de la Psychologie contemporaine. Louvain. Institut sup. de Philos. et Paris, Alcan 1897.

Moore. The free Will. Mind. April 1898.

Müller. A. Das Wirkliche in der Welt. Religionsphilos. Skizzen. Gotha, Perthes 1899.

Münsterberg. H. Grundzüge der Psychologie. Bd. 1: Allgemeiner Teil. Die Prinzipien der Psychologie. Leipzig. J. A. Barth 1900. XII u. 565 S.

Negri. Gaetano. Segni del tempi. Meditazione vagabunde. Milano. U. Hoepli 1900.

Oelzelt-Newin. A. Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist. Wien. Deuticke 1900, 56 S.

Opitz. G. Grundriss einer Seinswissenschaft. 1. Bd.: Erscheinungslehre. 2. Abt.. Willenslehre. Leipzig, Haacke 1899.

Pasmanik, Dorothée. Alfred Fouillées psychischer Monismus. Berner Studien z. Philos. u. ihr. Gesch. (hrsg. v. L. Stein), Bd. XVI. Bern, Sturzenegger 1899. 86 S.

Powell. J. W. Truth and Error or the Science of Intellection. Chicago. „The Open Court" 1898. 428 S.

Rausch. E. Geschichte der Pädagogik und des gelehrten Unterrichts. im Abrisse dargestellt. Leipzig. Deichert 1899. 169 S.
Religion und Ästhetik bei Jakob Friedrich Fries, eine Darstellung seiner religiös-ästhetischen Weltanschauung und ihrer Weiterentwicklung in Philosophie und Theologie. Leipziger Diss. 1898. 68 S.

Reischle. M. Werturteile und Glaubensurteile. Osterprogramm d. Univ. Halle-Wittenberg für die Jahre 1899 u. 1900. Halle a. S., Niemeyer 1900, 120 S.

Richter. R. Berkeleys drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous. übersetzt und mit einer Einleitung versehen von R. R. Leipzig. Dürr 1901 (Philos. Bibl. No. 102).

Russell. B. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. With an Appendix of leading passages. Cambridge, University Press Warehouse. London. C. J. Clay & Sons 1900. 311 S.

Sack. J. Monistische Gottes- und Weltanschauung. Versuch einer idealistischen Begründung des Monismus auf dem Boden der Wirklichkeit. Leipzig, Engelmann 1899, VIII u. 278 S.

Schneidewin. M. Die Unendlichkeit der Welt nach ihrem Sinn und nach ihrer Bedeutung für die Menschheit. Zum Gedächtnis Giordano Brunos. Berlin. Reimer 1900, 190 S.
S. 92 ff.: Kants Idealität des Raumes.

Seitz. A. Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Aug. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung und systematischem Zusammenhang. (Münchener Diss.) Würzburg. Göbel 1899. VIII u. 136 S.

Siegel, C. Entwicklung der Raumvorstellung des menschlichen Bewusstseins. Wien, Deuticke, 1899, 52 S.

Spitzer, H. Ästhetik, Sozialpolitik und Entwicklungslehre. II. S.-A. a. „Euphorion" (hrsg. v. A. Sauer) VII, 3, 1900, S. 449—478.

Stammler, R. Materialistische Geschichtsauffassung. S.-A. a. d. Handwörterbuch der Staatswissenschaften (hrsg. v. Conrad, Elster, Lexis, Loening). 2. Aufl., Bd. V, S. 725—737, 1900.

— Die Bedeutung des deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches für den Fortschritt der Kultur. Rede. Halle a. S., Niemeyer 1900, 37 S.

Stefan, Dr. S. Hundert Jahre in Wort und Bild. Eine Kulturgeschichte des XIX. Jahrh. Berlin, Verlagsanstalt Pallas 1899, 768 S.

S. 660—663: Kant (nebst dem Bils'schen Bilde).

Tschitscherin, B. Philosophische Forschungen. Heidelberg, Petters 1899, 536 S.

Urban, W. The History of the Principle of Sufficient Reason: Its Metaphysical and Logical Formulations. Princeton Contributions to Philosophy. Vol. 1, No. 1. 1898.

de Vaux, Carra. Avicenne. Collection „Les grands philosophes". Paris, Alcan 1900.

p. 201 ff.: Kants Antinomien.

Wartenberg, M. Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit bes. Bez. auf Lotze. Leipzig, Haacke 1900. 256 S.

Wendland. Albrecht Ritschl und seine Schüler im Verhältnis zur Theologie, zur Philosophie und zur Frömmigkeit unserer Zeit. Berlin, Reimer 1900.

Wilke, W. Über die Grenzen des menschlichen Anschauungsvermögens. „Die Deutsche Schule" (hrsg. v. R. Rissmann), IV, 5, S. 288—297. Berlin, Klinkhardt 1900.

Wipplinger, Natalie. Der Entwicklungsbegriff bei Fichte. Diss. Freiburg i. B. 1900, 76 S.

Vier Preisaufgaben über Kant.

Die philosophische Fakultät der Universität Strassburg i. E. hat folgende Preisaufgabe gestellt: „Johann Heinrich Lambert, seine Philosophie und seine Stellung zu Kant." Die Ablieferung hat bis zum 15. Februar 1901 zu geschehen.

An der Universität Halle ist für den sog. Krugpreis folgendes Thema gestellt worden: „Wie bestimmt Kant das Verhältnis von Wissen und Glauben?" (Referent: Vaihinger.)

An der Universität Leipzig ist für den sog. Krugpreis folgendes Thema gestellt worden: „Kants Tugendbegriff." (Referent: Heinze.)

Von der „Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion" ist folgende Preisaufgabe gestellt worden: 1. Kann man für die Theorie des Indeterminismus (Kants transscendentale Freiheit des Willens) sich mit Recht berufen auf Thatsachen des Seelenlebens? 2. Kann man diese Theorie vindizieren gegenüber dem, was neuere wissenschaftliche Untersuchungen lehren von Regelmässigkeit in menschlichen Willensäusserungen, Zusammenhang zwischen physiologischen und psychischen Erscheinungen etc.? 3. Welche Bedeutung hat diese Theorie für Religion und Sittlichkeit? — Beantwortungen (auch in deutscher Sprache) bis zum 15. Dez. 1901 an Pfarrer Dr. theol. H. P. Berlage in Amsterdam.

Sach-Register.

Personen-Register.

Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

Verfasser besprochener Novitäten.

A. W. Hayn's Erben, Berlin und Potsdam.





